STACK
ANNEX
5
060
689
A
0
0
0
3
8
8
9
4
2
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA
LOS ANGELES

GIFT OF

Professor Rudolph Carnap

Mit herzlichem Gruß

Freyer

ARBEITEN
ZUR ENTWICKLUNGS-PSYCHOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON
FELIX KRUEGER
ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

FÜNFTES HEFT

ABHANDLUNGEN DER SÄCHS. STAATL. FORSCHUNGSINSTITUTE ZU LEIPZIG — FORSCHUNGSINSTITUT FÜR PSYCHOLOGIE
NR. 6

H. FREYER: DIE BEWERTUNG DER WIRTSCHAFT IM PHILOSOPHISCHEN DENKEN DES 19. JAHRHUNDERTS

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1921

DIE BEWERTUNG DER WIRTSCHAFT IM PHILOSOPHISCHEN DENKEN DES 19. JAHRHUNDERTS

VON

DR. HANS FREYER

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1921

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung, als Habilitationschrift der philosophischen Fakultät zu Leipzig eingereicht, weiß sich vor allem nach zwei Seiten hin zu Dank verpflichtet. Die Fragestellung stammt letzthin aus Professor Kruegers Übungen über soziale Entwicklungspsychologie. Indem hier die wirtschaftlichen Erscheinungen zunächst in ihren Frühformen, doch mit beständigem Hinblick auf die höheren Entwicklungsstufen, psychologisch in kulturelle Ganzheiten eingeordnet wurden, erhob sich mitten in den kulturpsychologischen Fragen die philosophische Frage nach dem Wert der Wirtschaft im Zusammenhang der Kultur überhaupt. Auch die spezielle Fassung des Themas ist von Professor Krueger angeregt, die Ausarbeitung durch viele kritische und positive Hinweise von ihm gefördert worden.

Sodann half die zweijährige Mitgliedschaft im Forschungs-Institut für Kultur- und Universalgeschichte, die mir durch Herrn Geheimrat Götz gewährt wurde, die äußeren und inneren Bedingungen für die Durchführung der Arbeit verwirklichen. Daß im Rahmen dieses Institutes ein ganz ähnliches Thema, nämlich die Frage der Beziehungen zwischen idealistischer Philosophie und wirtschaftlicher Wirklichkeit, zur Bearbeitung gestellt war, mag als Beweis dafür dienen, wie sehr sich Psychologie, Kulturgeschichte und Philosophie heute in dem Bestreben einig fühlen, der Tatsachen der wirtschaftlichen Welt entwicklungstheoretisch und sinndeutend Herr zu werden.

2064465

Inhalt.

		Seite
Einleitung.	(Ableitung und Begrenzung des Themas) .	1
I. Kapitel:	Das natürliche System der Wirtschaft . .	9
II. Kapitel:	Das Humanitätsideal der Wirtschaft . . .	23
III. Kapitel:	Romantische Nationalökonomie.	37
IV. Kapitel:	Philosophie der Arbeit	54
V. Kapitel:	Philosophie des Elends	70
VI. Kapitel:	Philosophie des Proletariats	85
VII. Kapitel:	Die Philosophie von Manchester	99
VIII. Kapitel:	Der nationale Wirtschaftsorganismus . . .	115
IX. Kapitel:	Technik und Seele	132
X. Kapitel:	Die Überwindung des kapitalistischen Menschen	149
Anmerkungen		162

Einleitung.

(Ableitung und Begrenzung des Themas.)

Wer je geistige Gebilde in ihrer Entwicklung zu verstehen bemüht war, kennt als eine der fundamentalsten Schwierigkeiten, doch auch als einen der spannendsten Reize solcher Bemühung die beständige Frage: wie der historische Gegenstand, von dem gehandelt wird, zu bestimmen sei, ja ob es überhaupt sinnvoll sei, ihn bestimmen zu wollen, solange nicht die volle Entwicklung seiner Geschichte seinen Begriff und dessen Wandlungen, seine Grenzen und deren Fluß zutage gebracht hat. Denn es wäre unerlaubt harmlos zu glauben, daß die Geschichte der Wissenschaft, der Religion, der Kunst je einen durch Jahrhunderte identischen, definitiv bestimmbaren Gegenstand zum Helden hätte, der sich nur eben »entwickle«. Vielmehr weiß jeder, daß sich diese Gegenstände nach ihrer Funktion im Ganzen des Lebens, nach ihrer Basierung im Gemüt, nach dem Bezirk, den sie erfüllen, gewandelt haben; sieht also, daß hier nicht nur Inhalt und äußere Form anders geworden ist, sondern daß der Sinn dieser Gebilde und ihr Ort im Raume des Menschlichen gewechselt hat; und muß sich demnach die Frage vorlegen, inwiefern es überhaupt noch dasselbe Ding sei, von dem am Anfang und am Ende geredet wird. Mit dem gleichen Namen Wissenschaft mag etwa zu Anfang ein höchst beschränkter, ungegliederter und an bestimmten sozialen Trägern haftender Besitz an Erfahrungsergebnissen, am Ende das methodisch aufgebaute, gegenständlich universelle, objektiv festgelegte und grundsätzlich allen zugängliche System der Wahrheitsforschung bezeichnet werden; mit dem gleichen Namen Kunst zu Anfang eine undifferenzierte Seite aller menschlichen Produktion überhaupt, am Ende ein sozial und psychologisch scharf umrissenes Tätigkeitsgebiet mit bestimmter Funktion innerhalb der Gesamtkultur. So

wird beständig Geschichte von Gegenständen geschrieben, ohne daß vorher in der Strenge gesagt werden kann, von welchem Gegenstand denn die Geschichte geschrieben werden solle.

Eine methodisch selbstbewußte Geschichtswissenschaft steht dieser Problematik keineswegs hilflos gegenüber. Im Gegenteil: Der Bedeutungswandel, der sich an ihren Gegenständen gleichsam unter ihrer Hand vollzieht, ist ihr ein längst mit Klarheit gestelltes, oft mit Meisterschaft gelöstes Problem geworden. Voraussetzung ist, daß sie an ihr geschichtliches Objekt mit einem in gegenständlicher Hinsicht labilen, lediglich funktional-psychologisch bestimmten Begriff herantritt; und daß sie zweitens jede spezielle historische Reihe als unselbständigen Teil der sich entwickelnden Gesamtkultur begreift: also nicht Geschichte des Rechts, der Kunst, der Wirtschaft in einem isolierenden und objektivistischen Sinne, vielmehr stets Geschichte der Gesamtkultur nach ihrer rechtlichen, künstlerischen, wirtschaftlichen Hinsicht treibt. Dann nämlich tritt der »Bedeutungswandel« der kulturellen Gebilde, von dem hier die Rede ist, notwendig ins historische Bewußtsein. Jedes kulturelle Gebilde ist nunmehr außer durch seine inhaltlichen Bestimmungen durch die Stellung und durch das Gewicht charakterisiert, die ihm im System der Gesamtkultur zukommen. Und ein historisches Wirtschaftssystem wäre unvollkommen beschrieben, wenn nur sein technischer Stand, seine Produktionsordnung, seine Organisationsformen, kurz sein innerökonomischer Aufbau und nicht auch der Raum, den jeweilig die wirtschaftlichen Dinge in der Gesamtbewußtseinslage der Kultur einnehmen, und der Wert bezeichnet würde, der ihnen im Verhältnis zu den übrigen Kulturwerten zugemessen ist.

Nun schließen zweifellos diese Ausdrücke (der »eingenommene Raum« und der »zugemessene Wert«) eine Fülle ungelöster, ja ungeklärter erkenntnistheoretischer und sozialpsychologischer Probleme ein. Wenn beispielsweise im Sinne der Fragestellung von der »Verwirtschaftlichung Europas im 19. Jahrhundert«, von der »vorwiegend ästhetischen Kultur« der Renaissance, von der »Feudalisierung« des deutschen Lebens im 16. Jahrhundert geredet wird, so wird offenbar für die betreffende Zeit eine relative Ausbreitung und Verstärkung der wirtschaftlichen Motive, der künstlerischen Interessen, der feudalen Lebensformen im Verhältnis zu den übrigen Gebieten der Kultur

behauptet. Aber in welchem Sinn? Derart, daß in allen (oder doch den kulturell wichtigen) Menschen zunächst eine bewußte Höherbewertung und darum mittelbar eine größere Lebenswichtigkeit der fraglichen Kulturwerte vorausgesetzt wird? Oder derart, daß auf Grund sozialer Umschichtungen und anderer heterogener Kausalzusammenhänge die Herausbildung eines neuen Typus Mensch angenommen wird, in dem, dem Einzelnen unbewußt, die betreffenden Werte anders erlebt, darum auch anders eingeschätzt werden? Oder derart, daß auf Grund eigengesetzlicher Entwicklungen in der objektiven Sphäre der Kultur eine Hypertrophie der Wirtschaft, der Kunst, des Zeremoniells und eine Verdrängung der sachlich schwächeren Kulturteile konstatiert wird, so daß die andere Bewertung bloßer Nachklang objektiver Veränderungen wäre? — wobei diese und andere Möglichkeiten den Wandel zu formulieren wiederum ineinander übergehen und miteinander zusammenhängen. So ist die Frage nach dem jeweiligen »Wert« eines Kulturgebiets innerhalb der Gesamtkultur bereits als Frage nicht eindeutig, darf jedenfalls mit der Frage nach der bewußten Bewertung durch die Menschen der Zeit nicht von vornherein identisch gesetzt werden. Wie der griechische Mensch der klassischen Zeit, der Deutsche des hohen Mittelalters, der Europäer des 19. Jahrhunderts die Wirtschaft bewertet hat, diese Feststellung besagt noch nichts Unmittelbares und Endgültiges über die Bedeutung der wirtschaftlichen Faktoren in der kulturellen Gesamtstruktur der drei Epochen. Als Erkenntnisquelle muß sie freilich bei geeigneter Ausdeutung von der größten Bedeutung sein. Denn sie lehrt, was dem antiken, mittelalterlichen, modernen Menschen Wirtschaft bedeutet hat; mit wieviel Eifer oder Gemächlichkeit, Liebe oder Verachtung, Befangenheit oder Freiheit er den ökonomischen Teil seines Tages erledigte; aus welchen Motiven erworben, in welchem Geist gearbeitet, in welchem Stil konsumiert wurde. So treten hinter den objektiven Formen, die die Wirtschaftsgeschichte aufzeichnet, seelisch-moralische Realitäten hervor; eine Wirtschaftsgesinnung, ein Wirtschaftswille, ein Wirtschaftsgewissen. Die Kunstgeschichte hat neuerdings immer bewußter und immer erfolgreicher veränderte künstlerische Formen als einen Wandel des Stilwillens zu begreifen begonnen: es bedeutet eine einfache Parallele hierzu, wenn die Wirtschaftsgeschichte mit jenem Prinzip arbeiten lernt, das man

den »Geist« eines Wirtschaftssystems zu nennen pflegt. Und eben für diese Fragerichtung bieten sich die Selbstzeugnisse der wirtschaftenden Menschen als wichtige Erkenntnisquellen dar. Daß sie vielfach unzuverlässig oder mehrdeutig sind, Selbsttäuschungen und Ideologien statt der tatsächlich wirksamen Motive unterschieben, nicht die wirklichen Gründe des Wirtschaftens, nur irgendwelche Vordergründe formulieren, — das ist ihnen mit allen historischen Dokumenten gemeinsam. Vergleichende Kritik, psychologische Auswertung, Zwischen-den-Zeilen-Lesen und alle übrigen Methoden der Hermeneutik sind nötig, um sie zu brauchbarem Material zu machen. Dann aber kann man sagen, daß durch diesen Rekurs vom Wirtschaftssystem auf seinen Geist die Frage des Bedeutungswandels der Wirtschaft, von der ausgegangen wurde, allererst lösbar wird. Denn Kunst, Wissenschaft, Religion, Wirtschaft, als Systeme des objektiven Geistes betrachtet, sind ungeachtet aller Beziehungen, die sekundär zwischen ihnen aufgefunden werden mögen, getrennte und unvergleichbare Welten; sie als eigene Bezirke voneinander abzutrennen, ist ja die Tendenz der Begriffsbildung, die zu ihnen führt. Wird dagegen auf die seelische Wirklichkeit, die das objektive Gebilde trägt, reflektiert, so ist zunächst einmal das Disparate auf einen gemeinsamen Nenner gebracht. Nun wird das Streben notwendig und sinnvoll, den Kunstwillen, die Religiösität, das Ethos der Wissenschaft, die Wirtschaftsgesinnung zur Einheit eines Kulturbewußtseins überhaupt, eines »Geistes« der Epoche zusammenzudenken. Und erst in dieser Synthesis werden alle Bedeutungswandlungen und Akzentverschiebungen der Kulturgebiete im Verhältnis zueinander zu lösbaren Problemen.

Von den Selbstzeugnissen der wirtschaftenden Menschheit sollen in der folgenden Abhandlung nicht die unmittelbaren und nächstliegenden, die Äußerungen der wirtschaftlich Tätigen, die Bekenntnisse der Arbeiter, Unternehmer und Wirtschaftskundigen, sondern die theoretisch vermittelten: die Bewertungen der Wirtschaft im philosophischen Denken, als Dokumente benutzt werden. Hierbei sei die Frage zurückgestellt, ob die Philosophen geeignete Interpreten der Wirtschaftsgesinnung ihrer Zeit sind, und welches das Verhältnis zwischen der philosophischen und der naiven Bewertung der Wirtschaft sei: gegenseitige oder einseitige Abhängigkeit, adäquate begriff-

liche Formulierung realer Werterlebnisse, prinzipielle Zuspitzung, ideologische Umbiegung oder völlige Verfälschung. Die Frage sei also ganz schlicht so gestellt: Wie wird in den Systemen der Philosophie die Wirtschaft bewertet? und auf alle außerphilosophische Wirtschaftsbewertung nur diejenige notwendige Rücksicht genommen, die die Philosophiegeschichte auf die außerphilosophischen Weltanschauungselemente des Zeitbewußtseins immer zu nehmen hat. Die Untersuchung selbst wird dann ergeben, inwieweit die Philosophie der Wirtschaft Ausdruck der Wirtschaftsgesinnung ihres Zeitalters war; inwieweit also z. B. der kapitalistische Mensch und seine Stellung zu wirtschaftlichen Dingen in den philosophischen Systemen des 19. Jahrhunderts ihre Formulierung gefunden haben.

Eine Antwort auf die Frage nach dem Werte der Wirtschaft kann, zumal wenn sie im Rahmen eines philosophischen Systems, also mit philosophischen Mitteln und philosophischem Anspruch gegeben wird, nicht von der einfachen Struktur eines alltäglichen Werturteils sein; als genüge es etwa, gleichsam mit einem Wort zu sagen: der Wert der Wirtschaft bestehe darin, daß sie dem Menschen die Mittel zum Leben schafft; — oder Wirtschaft sei wertvoll als ein Betätigungsfeld der Arbeitsamkeit, der Sparsamkeit, der Unternehmungslust. Vielmehr muß jeder Versuch der Wirtschaft einen bestimmten Wert zuzumessen (mindestens jeder, der sich philosophisch begründen will), auf eine doppelte Problematik stoßen. Erstens nämlich weist das eine Werturteil, das gefällt werden soll, auf das System aller übrigen hin, in dem es verankert ist. Ist etwa die ökonomische Welt als Domäne bestimmter sittlicher Kräfte erkannt, so ist damit ihr Wert noch keineswegs entschieden; die Frage geht nun auf den Wert jener sittlichen Kräfte, und die endgültige Antwort kann nur in einem vollständigen Systeme der Ethik gegeben werden. Analog wenn der Wert der Wirtschaft in der Erzeugung von Glücksgütern gefunden wird: auch dann ist das Problem nicht gelöst, nur zurückgeschoben, und eine eudämonistische Philosophie muß zu ganz anderer Lösung kommen als ein System, in dem die Glückswerte anderen Werten untergeordnet sind.

Aber diese Problematik, die sich in jeder philosophischen Fragestellung von selbst versteht, beiseite. Sie systematisiert nur das Problem »Wert der Wirtschaft« durch den Zusatz »Wert der Wirt-

schaft im System aller übrigen Werte«, ohne es im übrigen erkenntnistheoretisch zu komplizieren. Nun aber ist zweitens zu erwägen, daß bereits der Gegenstand, auf den sich die gesuchten Werturteile beziehen, als eine höchst komplexe geistige Wirklichkeit nicht ohne weiteres gegeben sondern ein Gebilde der geisteswissenschaftlichen Theorie, daher in seiner Struktur von den letzten Prinzipien der philosophischen Weltanschauung abhängig ist. Ein rationalistisches Denken, das im Stil des 18. Jahrhunderts alle Kulturerscheinungen aus Elementen der Vernunft konstruiert; ein Naturalismus, der den Menschen und seine Werke mit Begriffen der Naturwissenschaft (als Kausalgesetz, Anpassung, Kampf ums Dasein) zu verstehen unternimmt; ein idealistisches System, das den objektiven Geist als eine eigenwertige und eigengesetzliche Sphäre oberhalb aller Naturgesetzlichkeit statuiert, — diese Denktypen divergieren hinsichtlich ihres Wirtschaftsbegriffes notwendig bereits im Ansatz. Der Fall liegt nun keineswegs so einfach, daß sich auf die verschiedenartigen Strukturbegriffe der Wirtschaft dann doch die gleichen Werturteile beziehen könnten. Sondern die grundsätzlichen Entscheidungen über den Wert des Menschen und seiner Werke, der Kultur und ihrer Teilgebiete sind schon im Aufbau des Kategoriensystems, mit dem die Welt aufgefaßt wird, wirksam und treten, je tiefer die Analyse der theoretischen Voraussetzungen der Systeme geführt wird, als ihr eigentliches Apriori hervor. Bereits eine Theorie ist eine Entscheidung, bereits eine Philosophie eine willensmäßige Stellung zur Welt, bereits ein Strukturbegriff der Wirtschaft eine Bewertung der Wirtschaft. So reicht unser Problem unversehens doch unableugbar in Schichten hinab, die zur Kompetenz reiner Tatsachenwissenschaft zu gehören scheinen. Nationalökonomische Theoreme oder doch ihre begrifflichen Voraussetzungen fallen unter seine Fragestellung. Und die Frage: Wie wird in einer Weltanschauung die Wirtschaft bewertet? kann, mindestens wenn sie philosophisch-systematisch gemeint ist, nur durch die Entwicklung des Strukturbegriffes, den der betreffende Denktypus von der Wirtschaft ausbildet, ihre Antwort finden.

Es versteht sich von selbst, daß dennoch unsere Absicht nicht einfach auf eine Geschichte der Wirtschaftstheorien geht. An den Theorien ist uns jedesmal nur die Wirtschaftsbewertung wichtig, die ihnen zugrunde liegt, und deren theoretischer Niederschlag sie sind.

Es ist nötig, und es wird sich als möglich erweisen, aus jedem theoretischen Wirtschaftsbegriff die Bewertungskomponente herauszulösen. An einer Nationalökonomie, die die Volkswirtschaft als den geschlossenen Zusammenhang aller Produktivkräfte konstruiert, wird uns die Bewertung der Wirtschaft als der gemeinsamen Leistung der Nation wichtig sein; an einer Nationalökonomie, der die Wirtschaftsgeschichte ein Stufengang von niederen zu höheren ökonomischen Formen ist, die Bewertung der Wirtschaft als einer Sphäre des Fortschritts. Da nun, wie soeben angedeutet, diese Bewertungsmomente im Aufbau der nationalökonomischen Strukturbegriffe von Anfang an wirksam gedacht werden müssen, so ist zu hoffen, daß ihre Aufweisung auch für die Geschichte der Wirtschaftstheorien einen Gewinn abwirft. Die Wirtschaftsbewertung, die in einer Nationalökonomie liegt, aufdecken, das heißt die weltanschauungsmäßige Grundlage erkennen, auf der das Gebäude der Theorie errichtet ist

Da sich die vorliegende Arbeit zeitlich auf das 19. Jahrhundert beschränkt, so ist die wirtschaftsgeschichtliche Lage, die den Hintergrund aller betrachteten Gedankengänge und Bewertungen bildet, der Kapitalismus: der werdende und der vollendete, der gegen vorkapitalistische Wirtschaftsformen sich durchsetzende und der zur Alleinherrschaft gelangte, der nach seiner Formulierung ringende und der theoretisch voll bewußte Kapitalismus. Gleichwohl ist das Thema nicht so gestellt: Bewertung des Kapitalismus, sondern: Bewertung der Wirtschaft im Denken des 19. Jahrhunderts. Es wird sich nämlich zeigen, daß im ganzen Jahrhundert und zwar gerade von seiten des philosophischen Denkens der kapitalistischen Wirklichkeit andere Systeme der Wirtschaft als Forderungen entgegengesetzt werden, und daß diese Forderungen nur durch den Wert und Zweck verständlich werden, der in dem betreffenden Denksystem den wirtschaftlichen Dingen überhaupt gegeben wird. Aber auch diejenigen Wirtschaftsphilosophien, die den Kapitalismus als notwendig und natürlich hinnehmen oder als nützlich und gut bewerten, können letzthin nur als eine charakteristische Antwort auf die Frage nach dem Werte der Wirtschaft überhaupt verstanden werden. Diese Frage ist es, an der sich die Geister bereits scheiden; auf sie muß darum allerorten zurückgegangen werden. In ihren nationalökonomischen Dogmen und in ihrer politischen Haltung völlig voneinander abweichende Denk-

richtungen werden sich, wenn sie unter dem Blickpunkte dieser Frage betrachtet werden, als Äußerung einer und derselben Wirtschaftsgesinnung enthüllen. Und in einem letzten und sehr allgemeinen Sinn wird sich der Begriff eines einheitlichen Geistes des 19. Jahrhunderts, der Begriff des »Ottocento« (wenn dieses Schlagwort erlaubt ist) rechtfertigen. Dieser Geist des 19. Jahrhunderts, den wir, ohne die allgemeinen Versuche seiner Definition genügend zu finden, in allen Kulturerscheinungen seit dem Ausgange des deutschen Klassizismus und der Romantik unverkennbar am Werke sehen, wird sich mit Hilfe der speziellen Fragestellung unseres Themas verhältnismäßig deutlich bestimmen lassen; denn eine ausgesprochene Stellung zu den Dingen der Wirtschaft ist eines seiner wichtigsten Merkmale. Nicht als ob von den vielen Antworten, die auf die Frage nach dem Werte der Wirtschaft gegeben werden können, eine einzige Allgemeingültigkeit erlangt hätte und für das Jahrhundert als schlechthin charakteristisch bezeichnet werden könnte. Doch auf Grund des gemeinsamen ökonomischen Hintergrundes und des gemeinsamen Geistes ähneln sich die verschiedenen Antworten einander an, und von gänzlich divergenten Philosophien aus kommt man zu überraschend gleichen Wirtschaftsbewertungen. Nur wenige selbständige Denker machen sich von diesem Geiste frei, nur ganz wenige in die Zukunft weisende beginnen ihn positiv zu überwinden. Die Überwindung des Ottocentogeistes zu vollenden, ist die Aufgabe, die wir in der Frage der Wirtschaftsbewertung von der Vergangenheit übernommen haben und das ethische Problem, in das unsere historische Fragestellung einmündet.

I. Kapitel.

Das natürliche System der Wirtschaft.

Lange bevor in der Hochkultur des 18. Jahrhunderts der Ruf »zurück zur Natur« erscholl, fühlten sich die besten Geister Europas durch den anderen Ruf »vorwärts zur Natur« bewegt und gesammelt. Rousseaus Ruf, durch und durch sentimental, voller Pathos und voller Ressentiment, ist von tiefer Wirkung auf die Wissenschaft und auf die Praxis, auf Dichter und Revolutionen gewesen. Aber noch bedeutsamer für die Geschichte Europas ist der andere Ruf, obwohl er nie von einem derart genialen Literaten, selten mit so eindringlichem Pathos und sehr oft überhaupt nicht bewußt formuliert worden ist; — dafür wirkte er als tätige Überzeugung in Philosophen, Juristen, Politikern und Erziehern. Und während Rousseaus Ruf wesentlich doch ein Negation und ein Ausklang war, der philosophische Selbstmord eines Ancien regime, das die hohen Formen seiner Kultur nicht mehr schöpferisch meistern konnte, sie darum als Künstlichkeit und Überfeinerung empfand, hat jener andere Ruf Lebensgestaltung nach der Natur und ihren Gesetzen in einem eminent positiven Sinne gepredigt, hat Recht geschaffen und die neue bürgerliche Gesellschaft geordnet, hat ein universales System der Geisteswissenschaften, das erste nach dem Thomismus, begründet und Ideale von Aufklärung und Gerechtigkeit aufgebaut, deren Stunde heute zum Teil eher erst gekommen als vorüber zu sein scheint.

Die Geschichte dieses Rufs ist ein historisches Problem von großer Mächtigkeit und Verzweigung, aber die geisteswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte (Diltheys Name leuchtet vor allen anderen) hat über vieles Klarheit gebracht. Es ist gezeigt worden, daß das natürliche System der Wissenschaften und der Lebensgestaltung seit dem 15. und 16. Jahrhundert aus einem machtvollen

Bewußtsein von der Souveränität alles diesseitigen Lebens und Schaffens im Kampf gegen die mittelalterliche Kirche und ihr transzendentes System errungen wurde; daß es allerorten gegen trennende Willkür, die uns knechtet, auf ewige Gesetze der Natur drang, vor denen wir alle gleich sind; daß es nach dem Vorbilde der mathematischen Naturwissenschaften den Begriff einer rationalen Gesellschaftsordnung und einer rationalen Geschichte erbaute [1]). Aber es ist auch gezeigt worden, daß dieses Vernunftsystem, das immer positivistischer wird, mit tiefen Wurzeln in der religiösen Metaphysik des Christentums hängt. Hier ist es erwachsen, ehe es freier Rationalismus wurde: säkularisierte Theologie gleich vielen unserer heutigen Begriffe und Werturteile. Ein Buch wie E. Tröltschs »Soziallehren der christlichen Kirchen«, voller Aufschlüsse für jede sozialwissenschaftliche Forschung, zeigt Zug um Zug die Wichtigkeit und den Wandel naturrechtlicher Vorstellungen in den Systemen der christlichen Theologie. Es zeigt, wie im stoischen Gedanken der lex naturae der Frühkatholizismus zu Origines Zeiten die Möglichkeit gewinnt, Staat, Rechtsgesetz und Wirtschaftswelt mit der absoluten Jenseitigkeit des reinen Christentums in Beziehung zu setzen, und wie schließlich dem architektonischen System des Thomas jene riesenhafte Synthese gelingt, in der Natur und natürliche Vernunft Vorstufen der Gnade sind, von Gott ausgehend und auf Gott bezogen, doch in dem universalen Stufenbau der göttlichen Zwecke von eigener Gesetzlichkeit. Nun können und müssen Ethik und Naturrecht völlig nach Art des Aristoteles und der Araber betrieben, aus nichts als weltlicher Vernunft konstruiert werden, doch in der aufsteigenden Reihe der Zweckstufen sind sie, als Ganze, »Potenzen« für den neuen »actus« der Gnade. So reift unter schützenden Hüllen der Theologie langsam der rationale Begriff vom Menschen und von der Gesellschaft. Und während sich in der geschichtlichen Wirklichkeit die territorialen Staaten als autarkische politische Körper, in den Zentren des Frühkapitalismus die Frühformen der wirtschaftlichen Unternehmung als autonome wirtschaftliche Systeme konstituieren, bildet die thomistische Wissenschaft in ihrem von Gott gesetzten, den Bedingungen der Sündhaftigkeit angepaßten Naturrecht die Methode aus, politische Dinge unter rein politische, wirtschaftliche unter rein wirtschaftliche Kategorien zu stellen.

Für die wirtschaftliche Welt wurde, besonders seit Max Webers Arbeiten über die protestantische Ethik[2]), ein weiterer Zusammenhang zur gesicherten Erkenntnis erhoben, der in die gleiche Richtung weist. Wieder handelt es sich darum, daß eine schöpferische Dogmatik die wirtschaftlich-soziale Sphäre in die religiöse Weltanschauung einordnet; nicht so einordnet, daß durch einzelne Bezüge, Korrekturen, Umdeutungen das Materielle christianisiert würde, vielmehr so, daß der wirtschaftliche Kosmos als ein Ganzes von eigener Gesetzlichkeit seinen Ort und Wert im System des Glaubens erhält. Die unsakramentale Gnadenlehre des Protestantismus, zumal in der Calvinischen Form der Prädestination mit ihrer strikten Folgerung: der Auserwählte habe durch Bewährung in der Welt seines Gnadenstandes sicher zu werden, drängt die Religiosität von jeder unio mystica konsequent zur fides efficax, setzt statt subjektiver Heilsgewißheit innerweltliche Berufsarbeit, macht statt der Stimmung des Gläubigen den Erfolg des Tätigen zum Kriterium der Erwählung. Im Luthertum tritt der Gedanke der innerweltlichen Bewährung des Glaubens zwar nicht in der übersteigerten Form des konsequenten Prädestinationsdogmas, doch in der innigen und fruchtbaren Fassung auf, daß Arbeit, Beruf, Obrigkeit und öffentliche Ordnung als gottgesetzte Gewalten und Verhältnisse vom Christen Gehorsam und treue Pflichterfüllung zu fordern berechtigt seien. Die Sphäre der weltlichen Arbeit ist für den katholischen Christen ein Feld einzelner guter Werke, für Luther bereits eine Schickung Gottes, in der zu verharren und seine Pflicht zu tun der beste Gottesdienst ist. Im puritanischen Lebensstil aber, wie er sich vor allen in England ausbildet, wird in dieser Welt des Berufs und Erwerbs ein heiliges Leben, d. h. eine zu Methode und System gesteigerte Werkheiligkeit verlangt. Aller Unbefangenheit triebhaften Lebensgenusses, aller traditionalistischen Gemächlichkeit wird ein höchst rationalisiertes, durch und durch asketisches Pflichtleben entgegengesetzt: ein wahres Taylorsystem des Heils. Nicht um der Menschen, nicht um der eigenen Freude, nicht um des Produktes willen, sondern allein in maiorem Dei gloriam wird gearbeitet, fabriziert, gehandelt und das irdische Leben durch Erkenntnis und Benutzung seiner Gesetze zu immer größerer Intensität und Rationalität getrieben. Hier wird der moderne Berufs- und Wirtschaftsmensch trainiert, der es natürlich

findet, daß er um des Geschäftes, nicht das Geschäft um seinetwillen da ist, und jene absolute Sachlichkeit zur Tugend erhoben, die das objektiv gewordene System der entwickelten Wirtschaft von denen verlangt, die ihm dienen.

Beide Stücke: das natürliche System der Wirtschaft und das sachliche Ideal der Arbeit beginnen frühzeitig, ihrem religiös-dogmatischen Ursprung zu entwachsen und Gegenstand profaner Wissenschaft und Bewertung zu werden. Wenn die großen religiösen Motive, die die Rationalisierung des Wollhandels zur Ehre Gottes forderten, zergehen, so bleibt der rationelle Wollhandel übrig. Aber die Unbedingtheit, mit der der hochkapitalistische Mensch das Geschäft und seine Ausdehnung, die Firma und ihre Ehre heilig hält, weist auf den tieferen Ursprung deutlich zurück. Und wenn das Reich der Gnadensittlichkeit, das sich im System des Katholizismus als höhere Stufe über der naturrechtlichen Ordnung der diesseitigen Welt erhebt, abstirbt, so bleibt der Bereich der »Sündhaftigkeit« einziger Schauplatz des menschlichen Lebens, und die Vernunft, ehedem durch den Sündenfall getrübtes Licht, wird zur Norm der Welt. Es ist ein tiefgreifender Prozeß, in dem sich diese Säkularisierung des Puritanismus zum Utilitarismus, des theologischen zum rationalen Naturrecht vollzieht. Ihn schildern hieße die Geistesgeschichte des 16., 17. und 18. Jahrhunderts schreiben. Ihn nach seinen Ursachen analysieren, hieße die kausale Formel für die Abwandlung religiöser Ideen suchen. Selbstverständlich fließen außer den genannten auch viele andere geistige Motive in ihn ein: Dilthey hat auf die werbende Kraft der naturwissenschaftlichen Empirie, Sombart auf gewisse ethisch-religiöse Züge des Talmud[3]), auf den Renaissancebegriff der sancta masserizia[4]) sowie auf die kapitalistische Sendung der Häretiker und Emigranten[5]) hingewiesen, die ihre Lage allerorten zu Trägern der neuen rationalen Wirtschaftsgesinnung prädestiniert. In einem Typ wie Benjamin Franklin, dessen Memoiren mit Recht immer wieder als klassisches Zeugnis eines vollkommen säkularisierten Puritanertums empfunden werden[6]), in der pathetischen Nüchternheit der utilitarischen Philosophie, in den großen Systemen der klassischen Nationalökonomen sind die Endstadien des Prozesses erreicht. Hier ist die rationale Wirtschaft aus allen Hüllen geschält, hier ist ihre wissenschaftliche Formel gefunden, und der Lebenswert dieser Wirtschaftswelt für

diesen Wirtschaftsmenschen ist zur vollen, konsequenten Weltanschauung entfaltet.

Hegel, der für derlei Dinge einen erstaunlich sicheren Blick hat, erkennt in der neuen Wirtschaftswissenschaft die »in unserer Zeit als ihrem Boden entstanden ist« (er nennt Smith, Say und Ricardo) die wahre Astronomie der bürgerlichen Welt, in der der Verstand durch eine geeignete Wendung »einfache Prinzipien der Sache« findet, wo nur »ein Wimmeln von Willkür« obzuwalten scheint. Das Subjektivste: partikuläre Bedürfnisse und ihre Befriedigung, scheint sich regellos auszuleben, aber »dies anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt«[7]). Damit ist in der Tat der wissenschaftliche Wille der neuen ökonomischen Theorie bezeichnet: sie erhebt die Wirtschaft zu einem Kosmos von eigener Gesetzlichkeit, zu einem von menschlicher Willkür losgelösten und gleichsam freischwebenden System, zu einem Gegenbild der Natur. Daß diese Objektivation keine freie Erfindung der Wissenschaft sondern die Tendenz der wirtschaftlichen Entwicklung selbst war, ist oft betont worden; es ist gang und gäbe zu schildern, wie der Kapitalismus uns als ein unangreifbares Schicksal gegenübertritt, während frühere Wirtschaftssysteme dem lebendigen Menschen als Mittel und Werkzeug gedient haben. Aber das natürliche System der Wirschaftswissenschaft, wie es seit William Petty[8]) in England, seit den Physiokraten in Frankreich entsteht, entdeckt nun die Naturgesetze dieser autonom gewordenen Wirtschaftswelt. Man lernt zunächst die wirtschaftlichen Erscheinungen aus der Verschmelzung mit Naturrecht und Politik lösen, gewinnt dann den reinen Begriff des volkswirtschaftlichen Ganzen und erforscht dessen »Vernunft«, d. h. die allgemein gültigen und naturnotwendigen Zusammenhänge, die es konstituieren. Ideal wie für alle Zweige des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften wird die mathematische Naturwissenschaft mit ihrer sieghaften Allgemeingültigkeit: Newtons deistische Philosophie der Gravitation. Gerade daß in der Philosophie der frommen Aufklärer die Mechanik, je mechanistischer sie wird, um so bündiger den physiko-theologischen Beweis liefert, gerade das wird stärkstes Motiv zur Übertragung ihrer Prinzipien auf die gesellschaftlich-geschichtliche Welt. Sollte Gott, der die Körper nach Naturgesetzen geordnet hat, in der Welt der

Seelen die Willkür und das Wunder nötig haben, um seine Zwecke zu erreichen? Und wie die Metapher des mechanischen Gleichgewichts in den politischen Wissenschaften gebräuchlich wird, Shaftesbury die menschliche Seele als eine Maschine vorstellt, die von Gott so eingerichtet worden ist, daß alle Räder zur Glückseligkeit zusammenwirken, so werden die Bilder des Mechanismus, des Räderwerks, des göttlichen Uhrmachers auch zum Lieblingswerkzeug der ökonomischen Theoretiker; Smiths beide Werke sind voll von ihnen. Der alte Gedanke der Theologie, die lex naturae sei Gottes unverbrüchlich rationale Gesetzgebung für die irdische Welt, lebt noch; aber in dem Maße wie die Seite Gottes in dieser Metaphysik verkümmert, verselbständigt sich (in einem schmalen deistischen Rahmen) das naturgesetzliche Weltbild und der vernünftig konstruierte Mechanismus wird höchste Synthesis der Philosophie.

Der Mensch aber, der in Renaissancetagen mit religiösem Schauer, in Aufklärungszeiten mit souveräner rationaler Methode diesen Mechanismus der Welt auf seine Gesetze durchforscht, kommt notwendig zu dem Schluß: laissez faire, laissez passer, d. h.: laufen lassen[9]). Er muß die Maschine laufen lassen, denn diesen großen natürlichen Mechanismus der wirtschaftlichen Interessen kann menschliche Willkür vielleicht vorübergehend stören, aber nicht dauernd außer Wirkung setzen. Und er kann, darf und soll sie laufen lassen, denn er ist von der Weisheit und Allmacht des Schöpfers, von der vollendeten Güte der Schöpfung in einem tiefen Optimismus überzeugt. Mirabeaus Wort: Alle Staatsleitung der Volkswirtschaft sei entweder nach den Naturgesetzen also überflüssig oder gegen die Naturgesetze also erfolglos[10]), ist die fatalistische Wendung eines höchst optimistischen Glaubens an den Segen der wirtschaftlichen Freiheit. Dieser Glaube verband Adam Smith, den Verkünder der natürlichen Harmonie, mit Quesnay, der dem Dauphin riet, dereinst als König gar nichts zu tun, sondern nur die wirtschaftlichen Gesetze herrschen zu lassen. Liberalismus — auf diese Erkenntnis kommt es hier an — ergibt sich als logische Konsequenz, wenn die Wirtschaft zur eigengesetzlichen Welt objektiviert wird. Solange nämlich das Wirtschaften auf den Menschen und seine lebendigen Zwecke unmittelbar bezogen bleibt, also lauter einzelne Maßnahmen um lauter lebendiger Bedürfnisse willen zu besorgen sind, ist Einfluß

des Willens, auch des gesetzgeberischen Willens, auf die Wirtschaft nicht nur möglich sondern geboten: man kann raten und regeln, warnen und einem jeden durch höhere Klugheit zu seinem Vorteil verhelfen. Noch der ganze Merkantilismus ist derart unmittelbare, subjektbezogene Privatökonomie des Staatshaushaltes; darum die braven deutschen Cameralisten mit ihren »Entwürfen einer wohleingerichteten Polizei«, jeder einzelne überzeugt, daß er das Mittel gefunden hat, das Fürst und Volk »reich und mächtig« machen, »das Land mit Ackervolk und Negotianten in Abundanz bevölkern«, überhaupt das Paradies auf Erden herbeireglementieren wird. Hier in dem neuen System aber handelt es sich nicht mehr um das Wirtschaften als die Besorgung persönlicher Angelegenheiten, sondern um die Wirtschaft als einen selbstgenugsamen Zusammenhang nach Naturgesetzen. Die Preisbildung auf dem Markt ist ein rationales Exempel der ökonomischen Mechanik. Wirtschaft ereignet sich wie ein Naturschauspiel, streng gesetzlich, in maiorem Dei gloriam. In dieser ökonomischen Natur (sie kommt ja von Gott) ist eitel Ordnung und Zweckmäßigkeit im Sinne des menschlichen Glücks. Alle Unordnung und alles Unrecht auf Erden kommt aus den willkürlichen Staatsgesetzen ungerechter oder törichter Regierungen. Die Vernunft aber wird in dem Maße, wie sie die Naturgesetzlichkeit der ökonomischen Welt erkennt, auch ihre Vernünftigkeit und Güte erkennen, das ist das Vertrauen. So werden alle Physiokraten und alle englischen Nationalökonomen, je wissenschaftlicher ihre Wissenschaft wird, um so liberaler in ihrer Politik. Der ältere Mirabeau, einer der frühesten Physiokraten, will die natürlichen Gesetze der wirtschaftlichen Ordnung in allen Schulen, Rathäusern und Sakristeien anschlagen lassen: »comme un objet de culte terrestre et une amulette contre la maladie épidémique d'inhumanité«[11]). Wie überhaupt die Physiokraten, die mit revolutionärem Pathos aus der Seele eines hungernden und bedrückten Volkes heraus schreiben, die Freiheit der Wirtschaft mehr predigen und fordern, während Adam Smith, viel zufriedener mit den wirtschaftlichen Zuständen, die das englische Volk ohne wesentlichen Einfluß des Staates hervorgebracht hat, die freie Wirtschaft als ein Betrachter nach ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit analysiert.

Welches sind nun die Elemente, welches die Naturgesetze der ökonomischen Welt? Wie kommt es zu Wirtschaft und wie läuft

Wirtschaft ab? Die analysierende Psychologie der Franzosen, die mit Montaignes Essays einsetzt und über La Rochefoucaulds Aphorismen zu den Systematikern des Materialismus reicht; die konstruktive Psychologie der Engländer, die seit Hobbes und Locke um die Theorie der sogenannten moralischen Gefühle bemüht ist, hat alle wesentlichen Elemente bereitgestellt. Das Thema dieser ganzen wissenschaftlichen Doppelentwicklung: wie Egoismus und Altruismus in der menschlichen Seele gemischt sei, wie aus bloßer Selbstliebe Sympathie und menschliche Gemeinschaft konstruiert werden könne, in welchen Grenzen Eigennutz tugendhaft und heilsam sei: dies große gemeinsame Thema, das von den Materialisten flach und mechanistisch, von einzelnen Aphoristikern geistreich und geschmackvoll, von englischen Moralphilosophen mit viel Gemütswärme und Pedanterie und von Shaftesbury als Teil einer Weltanschauung von antikisierender Größe behandelt wird, mag uns schon als Fragestellung ungenügend erscheinen; es erweist sich doch für die Theorie der modernen Wirtschaft als ebenso grundlegend wie die Mechanik für die Theorie des Weltalls. Die neue Nationalökonomie wird ganz und gar auf Psychologie gegründet. Ihre Gesetze sind »Definitionen der Kraft Eigennutz«[12]). Mit Mandevilles menschenverächterischem Gedanken: die Menschenwelt sei eine Tauschgesellschaft egoistischer, arbeitsscheuer Individuen, die sich durch ihren Trieb nach Gewinn und Genuß in eine arbeitsteilige Wirtschaftsgemeinschaft hineingetrieben sehen, verbinden Quesnay und Smith ihre große Entdeckung der Volkswirtschaft als eines harmonischen Zusammenhanges der natürlichen Interessen. Beide sind Lobredner des wirtschaftlichen Eigennutzes, des Erwerbens und Gewinnens, wie Shaftesbury, Butler, Hutcheson und Hume. Egoismus ist nötig und gut, ohne ihn keine Volkswirtschaft, kein Fortschritt, keine Wohlfahrt. Aus dem schwachen Hauch von Wohlwollen, der in dem von Natur tief selbstsüchtigen Menschen liegt, können Gemeinschaft und volkswirtschaftliche Harmonie nicht zusammengefügt werden[13]). Sie sind aber bereits von dem göttlichen Uhrmacher zusammengefügt, der alle natürlichen Triebe zur Herstellung und Erhaltung des Gemeinwohls zusammenwirken, Eigennutz in Wohlfahrt umschlagen und aus freier Konkurrenz eitel Harmonie hervorgehen läßt. Die Menschen wollen ihren eigenen Nutzen: sie sollen

ihn weiter wollen, sie werden doch den Nutzen des Ganzen schaffen. Gerechtigkeit ist ein Zweck Gottes, nicht der Menschen[14]).

Es ist kein Widerspruch, daß die Theorie der natürlichen Wirtschaft, von der behauptet wurde, sie löse die Wirtschaft als ein eigengesetzliches System vom Menschen ab, dennoch das System aus lauter Kräften der individuellen Menschenseele aufbaut. Durch diese Konstruktion aus psychologischen Atomen wird gerade die Objektivität des Systems erreicht. Denn das ist von allen Historikern des Naturrechts gesehen worden[15]), daß diese »natürlichen« oder »vernünftigen« Menschen, die seine Bausteine sind, keine konkreten Geschöpfe, sondern Produkte eines Abstraktionsverfahrens sind. Smiths Menschen, jeder ein Arbeiter, jeder ein Kaufmann, jeder ein Normalwirt, sind Träger eines Eigentums, bestimmter Triebe und einer bestimmten Klugheit; von allem anderen wird abgesehen. Sie sind aus allen natürlichen und sittlichen Verbänden gelöst, ihre Beziehungen zueinander sind durchaus Vertrag, kündbar und in Geld abzuschätzen. Alles, was zwischen ihnen vorgeht, ist Markt. Sie sind eine so destillierte Sorte Mensch, daß sie kaum einen rechten Genußtrieb haben: nur der Erwerbstrieb und der Spartrieb sind die bewegenden Faktoren der Wirtschaft, die sich zwischen ihnen abspielt. Wir erkennen in diesem versachlichten Erwerbsstreben, vollkommen säkularisiert, den puritanischen Geist wieder, dem jeder wirtschaftliche Beruf Gottesdienst, ruhiger Genuß der erworbenen Güter Sünde, die Arbeit aber (je weniger Freude sie macht, um so besser) religiös verklärte Askese ist.

Es ist ein unbewußter Tiefblick sondergleichen und gehört zu jenen Stellen, wo eine Geisteshaltung uns den Geheimschlüssel zu ihrem Inneren ausliefert, daß Smith sein Werk mit einem Kapitel über die Arbeitsteilung, das eine Apotheose ist, beginnt. Denn eine Arbeit, die von Anfang bis zu Ende von einem Einzelnen getan wird, kann von dem Arbeiter noch nicht völlig losgelöst sein; das Werk trägt die Züge seines Schöpfers, ist persönliche Leistung und irgendwie Kunstwerk. Erst wenn der Arbeiter, selbst abstrakter Teil eines objektiv gewordenen Arbeitsprozesses, mit höchst gesteigerter Sachlichkeit einen abstrakten Teil an dem Werke tut, von dessen Ertrag er nach seiner berechenbaren Arbeitsleistung wiederum einen abstrakten Teil als Lohn erhält, ist die Loslösung der Wirtschaft

vom Menschen ganz vollzogen. Man kann die Arbeitsteilung nicht schlagender bezeichnen als mit den Worten Hegels: »Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels«[16]). Sie enthält alle Momente des natürlichen Systems der Wirtschaft: die Objektivierung zum ökonomischen Kosmos, die Versachlichung der Arbeit, die Verbindung der Menschen durch freien Vertrag, die Harmonie der verbundenen Interessen. Sie ist das logische Apriori der naturgesetzlichen Wirtschaftswissenschaft und die Heimat jenes Benjamin Franklin-Typs des modernen Wirtschaftsmenschen, den Adam Smith im 6. Kapitel seiner »Theorie der moralischen Gefühle« als einen Ausbund von lauter Klugheit, Sparsamkeit, Ehrlichkeit, gemäßigter Rücksichtslosigkeit und sachlicher Würde beschreibt[17]).

Es hat geraume Zeit gedauert, ehe der Physiokratismus, der in Frankreich wie ein revolutionäres Evangelium wirkte, und ehe Adam Smith, dessen Werk von William Pitt im Parlament gefeiert wurde, in Deutschland eingedrungen sind. Die Wirkung der französischen Nationalökonomie ist überhaupt unbedeutend geblieben, aber auch der »Wealth of nation« begann erst populär zu werden, seit er in Christian Garve, dessen glücklicher Hand unser Schrifttum wichtigste Zufuhren aus fremden Sprachen verdankt, 1794 einen ausgezeichneten Übersetzer und maßvoll empfehlenden Interpreten gefunden hatte. Die deutsche Staatswissenschaft, bisher durchaus merkantilistisch gesonnen, begann umzulernen[18]): Kraus, der als vielseitigster Dozent neben Kant in Königsberg, Sartorius und Lueder, die in Göttingen und Braunschweig Nationalökonomie lehrten, haben Paraphrasen des Smithschen Systems mit einiger Korrektur nach deutschen Verhältnissen und mit Einfügung einiges universalhistorischen Materials im Stile unserer Aufklärungshistoriker geliefert. Es ist leicht einzusehen und wird durch den geistigen Habitus derer, die zunächst zu Trägern der Smithschen Lehre in Deutschland werden, vollends offenkundig, aus welchen geistigen Wurzeln der deutsche Smithianismus erwuchs. Alle Lehren des in Deutschland mächtigen Wolffschen Systems: der Rationalismus der Gesellschaftsanschauung, der Individualismus und Eudämonismus der Psychologie, Ethik und Politik, entsprachen der geistigen Lage, die Smith in England vorgefunden hatte, vollkommen, boten also für englische Nationalökonomie Anknüpfungspunkte die Fülle. Die Auf-

klärungsphilosophie hatte sich bisher auf den für Deutschland spezifischen Wegen des aufgeklärten Absolutismus, in sehr weise und liberal gehandhabten Spätformen des Merkantilsystems, in ausgezeichneten Reformwerken von oben ausgelebt. Sie lag als Prinzip dem Allgemeinen Landrecht von 1794 zugrunde, sie bildete die philosophische Grundlage der Fridericianischen Regierungsweisheit wie der Reformen Josephs II. Sie vertrug sich vorläufig noch mit gemäßigtem Ständestaat, Zollsystem und Zunftwesen und drängte nur eben innerhalb dieser Schranken auf bürgerliche Freiheit, sofern nicht die Freiheit anderer Einschränkungen nötig mache, auf Befreiung des Handels und Wandels, sofern sie sich mit dem Wohle des Ganzen vereinige, auf Rationalisierung der Wirtschaft, sofern dem gemeinen Nutzen damit gedient sei. Voller Liberalismus kam erst im Gefolge der wirtschaftlich politischen Umgestaltung Deutschlands, die äußerlich der Sturm der Napoleonischen Jahre, innerlich das Wachstum der kapitalistischen Wirtschaftsformen brachte. Nunmehr wird England, dessen Vorsprung auf dem Felde der politischen Freiheit die gebildete Welt seit Montesquieu anerkannte, auch um seiner Wirtschaft willen, die sich soeben als unbesiegbar erweist, bewundertes Vorbild. Die cameralistische Nationalökonomie der guten Ratschläge wird von der jungen Generation der Volkswirte und Staatsbeamten als fridericianisch, als zusammengebrochen, als abgetan empfunden: wissenschaftliche Erkenntnis der ökonomischen und gesellschaftlichen Tatsachen erscheint als Bedingung des Aufbaues, und wie eng mit solcher Objektivierung der Wirtschaft der Liberalismus zusammenhängt, wurde gezeigt. Damit ist der Smithschen Lehre der Boden bereitet. Unter den genannten Nationalökonomen erfüllt besonders Kraus in Königsberg die junge Generation der preußischen Beamtenschaft mit dem Geist des englischen Systems. Von Schroetter, von Auerswald, von Schoen sind seine Schüler; Stein, Hardenberg und Dohna in Preußen, Friedrich Gentz im Metternichschen Österreich werden Anhänger seiner Lehre. Diese Nationalökonomie, in der jeder ein Arbeiter und jeder ein Kaufmann, freie Konkurrenz der Hebel des Fortschritts und der freie Markt die Stätte der vollkommenen Gerechtigkeit ist, schien die Zeichen der Zeit gedeutet zu haben; darum wurde sie Glaubensbekenntnis aller, die der Hoffnung waren, Abbau ihrer Unfreiheiten werde der Volkswirt-

schaft des geschlagenen Deutschland Gesundung bringen. Mit alledem soll keineswegs behauptet werden, das Ethos jener Befreiungsedikte, die den Bauern aus der Gutswirtschaft, das Gewerbe aus Zunftordnungen, den Handel aus Zollschranken, die Stadt aus dem staatlichen Verwaltungsapparat zu lösen begannen, stamme ganz und gar aus Adam Smith. Außer dem rezipierten Liberalismus war in Deutschland seit längerem ein autochtoner gewachsen: viel gedankentiefer als der englisch-französische, auf die wirtschaftliche Welt zwar weder angewendet noch ohne weiteres anwendbar, doch als Weltanschauung von großem Einfluß auf das gesetzgeberische Werk. Denn auch der gesamte deutsche Idealismus, so wenig seine Staats- und Soziallehre und was sie an Theorie der Wirtschaft enthält, als einheitliche Anschauung formuliert werden kann, zielt grundsätzlich auf freie Tätigkeit des Individuums ab und unterbaut mit seiner idealistischen Vertiefung des Freiheitsbegriffes das System der preußischen Edikte. Aus einem »natürlichen« Recht aller Menschen, das man durch Vertrag zu gleichen Teilen einschränken darf, wird ihm Freiheit zur Autonomie der sittlichen Persönlichkeit, die absolute Achtung verdient. Daß gerade die deutschen Nationalökonomen neben den Smithschen Grundgedanken: Freiheit sei in der Wirtschaft das Naturgewollte, das Nützlichste und die beste Bürgschaft der Harmonie, mit Vorliebe die ethische Wendung stellen: wirtschaftliche Freiheit sei sittlich geboten, die herkömmliche Macht der Gutsherren über unfreie Untertanen sei einfach ein Recht, Unrecht zu tun und bedeute die Behandlung freier Subjekte als bloßer Mittel zum Zweck; nie dürfe der Mensch »zum integranten Teil des Viehinventars eines Gutes herabgewürdigt werden« (Stein), — das ist Kantische Ethik, der Ranke einen ganz unmittelbaren Einfluß auf die Aufhebung der Leibeigenschaft zuspricht. Übrigens steht bei allen, die im Namen des kategorischen Imperativs für Gewerbe- und Bauernfreiheit votieren, teils in naiver Vermengung teils in bewußter Vereinigung die utilitarische Begründung neben der ethischen, Kant neben Smith. Unfreiheit, so beweist Kraus in seinen volkswirtschaftlichen Gutachten [19]), ist nicht nur ungerecht sondern nützt im Ernst gar nichts, weder dem Gemeinwesen noch den Privilegierten; wo der strengste Gesindezwang besteht, wird die schlechteste Arbeit geleistet, an der Ware, die man nicht ihrem vollen Wert nach zahlen will, wird es

ewig fehlen, und der Wollhandel blüht in den Distrikten am meisten, wo die Regierung zu seiner Förderung am wenigsten getan hat. Solche Erkenntnis der volkswirtschaftlichen Nachteile des Zunftzwanges und Frondienstes verbindet sich in den motivierenden Einleitungen aller Befreiungsedikte mit den hohen sittlichen Argumenten. Das ist, in vollkommener Klarheit, der Begriff der Wirtschaft als eines objektiven, sich selbst tragenden Systems, ihre Bewertung als natürliche Harmonie der sachlichen Leistungen und der Wille, durch Beseitigung der irrationalen Hemmnisse dem selbsttätigen Fortschritt zu immer größerem Wohlstand freie Bahn zu machen. Kants Ethik von der wesentlichen Freiheit des Individuums fügte sich in diese Wirtschaftslehre wohl ein, sie gab ihr eine moralische Wendung oder vertiefte vielmehr nur den moralischen Gehalt, den jene kraft ihrer Herkunft aus schottischer und französischer Moralphilosophie von Anfang an hatte. Aber so hoch erhaben Kants reine Vernunft über das vernünftige Individuum der Aufklärungsphilosophie, seine transzendentale Freiheit über deren natürliche Menschenrechte war, eine neue Stellung zur wirtschaftlich-sozialen Welt hat seine Ethik nicht mit sich gebracht, so wenig wie sie über das Naturrecht hinaus einen neuen Staatsbegriff erzeugt hat. Stahl hat später in seiner Rechtsphilosophie[20]) diesen Sachverhalt vom Standpunkt des Schellingianers aus zwar einseitig, aber mit gutem Blick formuliert, indem er Kant »nicht eine Korrektur von Adam Smith, sondern seine Parallele« nannte. Die Vernunft des Kritizismus ist derjenigen des Rationalismus insofern gänzlich gleich geblieben, als sie reiner Träger von Gesetzlichkeiten, nicht konkrete geistige Bewegung, Beziehungspunkt objektiv-gültiger Systeme, nicht Quellpunkt individuellen Lebens ist. Erst als die weitere Ideengeschichte des deutschen Idealismus die Vernunft aus einem transzendentalen System in sich entwickelndes Leben zu verwandeln und nach und nach das Ganze der geistigen Wirklichkeit in ihren dialektischen Prozeß aufzunehmen beginnt, wird, mit der eigenen Formel dieser Gedankenentwicklung zu reden, die Vernunft wirklich, die Begriffe der Philosophie werden weiträumig, bewegt und lebensnahe genug, um allen Rationalismus abzustreifen und der Theorie wie der Praxis der Wirtschaft neue Motive zuzuführen.

Damit ist der Strukturbegriff der Wirtschaft und ihre Bewertung

im Sinne des natürlichen Systems der Ökonomie, wenigstens in den Elementen, entwickelt. Als eine der stärksten geistigen Kräfte wirkt dieses System ins 19. Jahrhundert hinein, Gegensätze erweckend, die Praxis bestimmend und theoretisch Schule bildend. Denn in beiden Hinsichten: in der Gesetzeswissenschaftlichkeit wie im Liberalismus, sind Adam Smith und die Physiokraten kein Ende, sondern ein Anfang, und die Bewertung der Wirtschaft als eines gesetzlich ablaufenden, rational erkennbaren und im ganzen zum Glück führenden Automatismus ist bei ihnen nicht mit der brutalen Konsequenz der Nachfolger durchgeführt. Viel sozialreformerische Ideen, Empfehlung positiver Eingriffe der Staatsgewalt zum Schutz der wirtschaftlich Schwachen, merkantilistische Reste sind in beiden[21]). Smith ist durchaus noch kein Manchestermann, Quesnay und Turgot sind es noch weniger, die deutschen Smithianer und die Staatsmänner der Reformgesetzgebung sind es am wenigsten. Den Markt der unbeschränkt freien Konkurrenz als Paradies zu preisen, in hohen Tönen vom moralischen Wert des wirtschaftlichen Daseinskampfes und von der Gerechtigkeit seines Ausleseverfahrens zu sprechen, ist dem 19. Jahrhundert vorbehalten geblieben.

II. Kapitel.

Das Humanitätsideal der Wirtschaft.

Wir haben das Glück, daß unser Problem ‚Wert der Wirtschaft' in einer stark verallgemeinerten und vertieften Fassung: als Frage nach dem sittlichen Wert der Zivilisation, der äußeren Güter, der bürgerlichen Arbeit und der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, um die Wende des Jahrhunderts eines der Leitmotive bildet in der Auseinandersetzung zwischen Aufklärung und Idealismus, zwischen zwei ausgereiften Geistesrichtungen also von monumentalem Gegensatz. Dem rationalen System, das auf der weltgeschichtlichen Bühne der westlichen Staaten von Staatsmännern und Wirtschaftskundigen großzügig und geistreich formuliert worden ist, setzen inmitten der vergleichsweise zurückgebliebenen Zustände Deutschlands einzelne schöpferische Geister, Dichter und Philosophen, Rousseaus Antriebe in einem höchst positiven Sinne umbildend, ein freies Menschentum entgegen, in dessen Besitz sie die hohen Formen jener Zivilisation verwerfen, ja verachten dürfen. Zwar sind alle, die diese geistige Kultur in Deutschland aufbauen, vorzüglich an Staat, Recht, Gesellschaftsordnung und nur ganz nebensächlich an der Wirtschaft interessiert, aber in dem allgemeinen Problem ist das besondere beschlossen. Und bleiben auch die deutschen Klassiker in ihren volkswirtschaftlichen Begriffen gegen Adam Smith und Say Dilettanten, so führt sie doch ihre Weltanschauung zu einer so großzügigen Bewertung der Wirtschaft, daß jene Mühe haben, dagegen nicht als Banausen zu erscheinen.

Die Einheitsfront gegen Aufklärung und Rationalismus bringt in das Denken der deutschen Klassiker allerwärts eine Note hinein, die man als xenienhaft bezeichnen kann. Von literarischer Fehde, von Spott und Hohn gegen die dürftigen Vertreter der »Vernunft« in

Deutschland reicht dieser Zug bis in die Tiefen der Fichteschen Geschichtsmetaphysik, bis in die systematische Gliederung der Rechtsphilosophie Hegels. Nicht nur diejenigen, die ohnedies dem dualistischen, fordernden, kämpfenden Typus angehören, auch alle synthetisch gestimmten Geister verarbeiten irgendwie den Gegensatz gegen das Zeitalter, dessen Idol der Nutzen ist, gegen Zivilisation und Egoismus, gegen die menschenmörderische Versachlichung des Lebens. Hierbei suchen sie den Feind in seinem eigenen Lager auf; sie übernehmen alle Begriffe: den Staat als Vertrag aus Selbstsucht, das Recht als Konvention um des Nutzens willen, die Gesellschaft als Gleichgewicht von Egoismen, die Wirtschaft als Markt der Bedürfsisse und Interessen, — aus dem Rationalismus der Gegner. Aber wie Fichte den Todfeind des Deutschtums als »korsische Art« in unserem eigenen Innern sucht, so sehen sie in dem Materialismus des Zeitalters nicht eine Situation, der mit Gesetzen abzuhelfen wäre, sondern eine tiefe Verderbtheit der gegenwärtigen Menschheit, gegen die sie die ganze Kraft der Moralität zum Kampfe rufen. Die Gesellschaft kann aus ihrer Verderbtheit, Verkrüppelung und Erschlaffung nicht herauskommen (selbst eine gerechte Revolution nahm ja die sinnlichen Züge des elenden Zeitalters an), solange sie nicht den uranfänglichen Konstruktionsfehler aller Gesellschaft ausschaltet: solange sie sich nicht auf die Moralität der Individuen statt auf ihre Selbstsucht begründet. Das ist eine Pestalozzische Formulierung [1]). Die Antithetik des Schillerschen Pathos »Vernunftstaat gegen Naturstaat«, »moralische gegen bürgerliche Gesellschaft«, meint das Gleiche: Erfüllung der aus Not und Selbstsucht entstandenen sozialen Formen mit sittlichem Geist. Am lapidarsten ist Fichtes Anklage gegen das gegenwärtige Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. »Ein solches Zeitalter wird für die einzige Tugend anerkennen, daß man seinen eigenen Nutzen befördere ... und für das einzige Laster, seines Vorteils zu verfehlen. Und da es ihm, das nichts Edles kennt, nicht schwer sein kann, für alles eine unedle Triebfeder zu finden, so wird es beweisen, daß wirklich alle Menschen, die jemals gelebt haben, also gedacht und gehandelt haben« [2]); welche Gesinnung in der Tat keine Konstruktion war, sondern bei Adam Smith in einem ausgebreiteten und völlig bündigen System zu lesen stand. Daß diese Gesellschaftsordnung des wohlverstandenen Selbstinteresses

ohne Sittlichkeit in sich logisch ist und durchaus bestehen kann, wird zugegeben: sie ist nur nicht des Menschen würdig. Das Verhältnis der Menschen im Staat, wie er ist, ist »ein bloß tierisches«, »gleicht dem Korb der geselligen Biene«[3]. Die großartigste und objektivste Darstellung dieses Systems der Bedürfnisse und partikularen Interessen, das sich selber trägt, eine wahre »Aufhebung« der bürgerlichen Gesellschaft in der neuen Sittlichkeit, steht in Hegels Rechtsphilosophie.

Der deutsche Idealismus ist nun keineswegs gesonnen, dem zivilisierten Materialismus des Zeitalters gegenüber sich mit sentimentaler Klage zu bescheiden oder der Kunst, der vom lärmenden Markt des Jahrhunderts verschwundenen, ein verstecktes Asyl zu suchen. Sondern er drängt durchaus auf Wirkung, auf Wirklichkeit, auf Einheit eines großen Planes für alle Gebiete, auf Erneuerung des Lebens. Geist und Kunst, unter fernem griechischen Himmel zur Mündigkeit gereift, sollen in ihr Jahrhundert zurückkehren, nicht um es zu erfreuen, sondern, furchtbar wie Agamemnons Sohn, um es zu reinigen. Da nun aber der physische Mensch wirklich, der sittliche nur problematisch ist und das System des Naturrechts, gibt es auch höherer Menschlichkeit keinen Raum, einwandfrei funktioniert, solange wir nicht mit moralischen Forderungen seinen Automatismus verwirren, so erhebt sich das Schillersche Problem: wie das Uhrwerk der Gesellschaft gebessert werden könnte, indem es schlägt, wie das rollende Rad während seines Umschwungs auszutauschen sei[4]. Man weiß, daß Schillers überraschende und tiefgründige Lösung ästhetische Erziehung heißt. Das sind jene Tage, in denen Erziehung alles und alles Erziehung ist. Lange ehe Fichte von der Trostlosigkeit der Gegenwart zur Idee einer deutschen Nationalerziehung als dem einzigen Geschäft, »in dem wir noch frei sind«[5], gedrängt wurde, drängte der innere Gehalt des deutschen Idealismus: die hoffnungsvolle Wendung von dem in seiner Verderbnis erstarrten Zeitalter zu den freien, bildsamen Kräften des Menschentums, auf die gleiche pädagogische Lösung. Damals gewann das Wort Bildung seinen übervollen Sinn. Bildung, das wurde die idealistische Überwindung des Rousseauschen Primitivismus, das Ideal einer höheren Natürlichkeit, Einheit und Ganzheit jenseits der gegenwärtigen Entzweiung, die Verneinung der Zivilisation nicht durch eine Umkehr

aus Resignation, sondern durch eine Synthesis aus plastischer Kraft.

Schillers Lösung, der Weg aus der Barbarei der Zivilisation zum sittlichen Ideal führe durch die ästhetische Erziehung hindurch, denn es gelte zunächst die verlorene Ganzheit des Menschen wiederzufinden, und der Mensch sei nur da ganz Mensch, wo er spielt, — ist insofern die allgemeine Lösung des Problems, als alle, die an der Ausbildung der klassischen Gedankenwelt Anteil haben, von Pestalozzi bis Humboldt, von Fichte bis Goethe, ihren Bildungsbegriff an der Idee der Totalität orientieren. Totalität des Menschentums ist allen Ziel, und der Weg ist allen: freie Tätigkeit. Dies ist der Kern des Verwerfungsurteils gegen das System der Zivilisation: es hat den inneren Bund der menschlichen Natur zerrissen, hat die Einheit ihrer harmonischen Kräfte verwüstet, weil es ihre freie Selbsttätigkeit unter die mechanischen Regeln seiner seelenlosen Geschäfte gezwungen hat. Es ist klar, daß diese Kritik der Gegenwart vorwiegend eine Kritik der wirtschaftlichen Sphäre werden muß, denn hier hat die Zivilisation unbedingt gesiegt. Wo ist, so lautet Schillers Klage[6]), die glückselige »Polypennatur« der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Daseins genoß, und wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte? Wir haben ein künstliches Uhrwerk an ihre Stelle gesetzt, in dem jeder nur Rad ist, und anstatt zu einer höheren organischen Gliederung zu steigen, sind wir zu einer gemeinen und groben Mechanik gesunken. Ganze Klassen von Menschen, der äußerlichen Vervollkommnung der Gattung zum Opfer gebracht, dürfen nur einen geringen Teil ihrer Anlagen entfalten, während die anderen, wie bei verkrüppelten Gewächsen, kaum mit matter Spur angedeutet sind. Der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einziges kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildete sich der Mensch selbst nur als ein Bruchstück aus. Das Amt wurde zum Maßstab des Mannes, darum der Mensch, anstatt die Menschlichkeit in seiner Natur auszuprägen, zu einem bloßen Abdruck seines Geschäftes gemacht. So wurde allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstraktum des Ganzen sein dürftiges Dasein friste. Wie zielsicher trifft diese Kritik in das Zentrum der feindlichen Gedanken-

stellung. Die Arbeitsteilung, die wir als das Apriori des liberalen Systems, die Objektivierung der Kultur und Versachlichung des Daseins, die wir als seine notwendigen Züge erkannten, sind hier als das Apriori der Verderbnis aufgewiesen. W. v. Humboldt warnt gelegentlich vor dem in der Entstehung begriffenen neuen »Mittelstand«, dem man »Tüchtigkeit, Betriebsamkeit, Intelligenz und wohlwollenden Vaterlandseifer« nicht absprechen könne«[7]); dieser Typus wäre für Adam Smith in allen Zügen das Ideal des Menschen, für Humboldt ist es die bedenklichste Auflösungserscheinung, daß er in die organischen Verhältnisse der Güter und Zünfte eindringt. Völlige Einigkeit im Strukturbegriff der zivilisierten Wirtschaft läßt den Gegensatz der Bewertung in voller Klarheit zum Ausbruch kommen.

Die dringendste Frage muß nun die sein: bietet die Wirtschaft, insonderheit die moderne, Raum für das Ideal der Totalität, oder ist es in der materiellen Sphäre notwendig und unabwendbar so, daß »das dürre Bedürfnis die Menschheit unter sein tyrannisches Joch beugt?« Sehnsucht nach der sinnlich-klaren Kultur der griechischen Polis und nach der gegliederten Wirtschaft des Mittelalters, Lob des Ackerbaues vor der Stadt, des Handwerks vor der Industrie (alles dies gleichmäßig in Fichtes Reden wie bei Pestalozzi oder im »Spaziergang« zu finden) zeigen die Schwierigkeit des Problems, dem die Romantik erliegt. Hier aber auf der Höhe der idealistischen Bewegung ist der Begriff vom Menschentum so hoch und das Vertrauen in seine plastischen Kräfte so stark, daß der Blick, an Mustern der Vergangenheit gestärkt, in die Zukunft gerichtet bleibt. »Kann wohl der Mensch dazu bestimmt sein, über irgendeinem Zweck sich selbst zu versäumen?« so fragen die Briefe über die ästhetische Erziehung[8]). Es muß falsch sein, daß die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer der Totalität nötig macht. Ja, der Mensch kann nicht nur, er soll und muß sein höheres, menschliches Leben auf dem gleichgültigen Felde des physischen Lebens beginnen, er muß den Krieg gegen die Materie in ihre eigenen Grenzen spielen. Auch das beschränkteste Geschäft, auch den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches zu verwandeln, ist das Kennzeichen einer edlen Seele. So verwandle denn der Mensch all seine Betätigungen in ein Unendliches! Er kann es, indem er sein Ge-

werbe um seines Gewerbes willen liebt, innere Bildung, nicht Erwerbung äußerer Güter in ihm sucht, durch seine Arbeit seine Kräfte kultiviert, seinen Charakter veredelt, seine Genüsse erhöht. Jede Beschäftigung, mit Achtung, Liebe und aus der ganzen Energie der Seele betrieben, wird den Menschen adeln, ihm eine bestimmte, seiner würdige Gestalt geben; und eine jede entehrt, die man nur als Mittel betreibt. So, im dritten Kapitel seiner politischen Jugendschrift, der junge Wilhelm von Humboldt, gewiß ein unbestechlicher Vertreter des freien Rechts der Persönlichkeit und jeder Konzession an das sogenannte praktische Leben unverdächtig. Die Gereifteren: der Fichte der Berliner Zeit, Pestalozzi in den späteren Schriften, Hegel vor allem und der alte Goethe, gehen in dem Gedanken der Veredlung der wirtschaftlichen Sphäre viel weiter. Diese ganze trauliche und sorgenreiche Welt bietet für die Fülle menschlichen Wesens nicht nur Raum, sondern sie vollendet allererst, durch eine kräftige Straffung seiner freien Tätigkeit, das Ideal des Menschentums. Eine Heiligung der bürgerlichen Arbeit, und gerade des Kleinen, lieblich Engen, Hermann-und-Dorotheahaften in ihr, wird hier zum zweiten Male, wie bei den deutschen Reformatoren, nur viel froher und freier, beglückende Erkenntnis. Bloße Bildung macht den Mann noch nicht zum Mann: dies wird er erst durch die eigene verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen; und erst durch sein Gewerbe im Staat erhält die Ehre des Bürgers einen substanziellen Inhalt[9]). Sätze aus Wilhelm Meister, die jedem einfallen, Pestalozzis[10]) Pläne zur Ausbildung der »Berufskraft«, seine »gymnastischen Vorübungen zur Industrie« gehen mit diesem konkreten und über alle Aufklärung hocherhabenen Bürgerbegriff Hegels zu einer großen Ethik des wirtschaftlichen Lebens zusammen.

Nachdem die Humanitätsidee diese schöne Wendung gefunden hat, wird allerorten Leben im Mechanismus, in der Notdurft Schönheit entdeckt. Die Dichter schildern mit Liebe, die Pädagogen suchen den Bildungswert der Arbeit, die Philosophen ihre sittliche Würde, und die Nationalökonomen, die vom Geist des Klassizismus angeweht sind, bemühen sich im Ökonomischen das Menschliche aufzuweisen, sich auf die Griechen berufend, bei denen materielle und sittliche Angelegenheiten in einer schönen Einheit verbunden gewesen seien[11]). Gertruds Kinder sind beim Baumwollspinnen

(»einer Leib und Seele so erlahmenden Arbeitsgattung«) dennoch alle so geistig und gemütlich belebt, so kraftvoll und gesund, so frohsinnig und heiter, als wenn sie den ganzen Tag kein Baumwollrad in die Hand genommen hätten [12]). Aber die schönsten Bilder von tüchtigem Arbeiten und gutem Wirtschaften trifft Wilhelm Meister auf seinen merkwürdigen Wegen von der Schauspielerei zum Beruf: Therese, Susanne, Odoardo und das fröhliche Leben der Spinn- und Webstuben, in denen Lenardos Tagebuch inmitten andächtig studiertem technischen Detail die schönen Bewegungen der Spinnerinnen, ihre Lieder, und welche Arbeit welche Figur am besten kleidet, nicht übersieht.

Im »geschlossenen Handelsstaat« war die Gliederung der Berufe noch gänzlich ohne inneres Leben, rein rationale Konstruktion gewesen: einzige Sorge des Staats, auf Grund der Statistik jedem Gewerbe soviel Hände zuzuführen, wie für sein Produkt Mäuler vorhanden sind. Welch eine neue Welt eröffnet dagegen der Nationalerziehungsplan der Reden an die deutsche Nation, in welchem Lernen und Arbeiten eng durchdrungen und die wirtschaftliche Arbeit Grundlage der sittlichen Bildung sein soll. Frühere Erziehung, die für den Himmel bilden wollte, mochte alles Irdische dem ungefähren und blindwirkenden Einfluß des öffentlichen Lebens überlassen: hier aber gilt es eine tüchtige Bildung für das Leben auf Erden, nicht um des platten Nutzens sondern um der Moralität willen [13]). Körperliche Erziehung bilde den Körper zum Diener des Geistes, wirtschaftliche Arbeit die Sinne und den Verstand zu freudiger Tätigkeit, gemeinschaftliches Leben den künftigen Bürger! Auch in Gesellschaft mit dem Tier und der Erdscholle bleibe der Zögling im Umkreis der geistigen Welt, doch er schlage mit vollkommener Tüchtigkeit Wurzel in der materiellen. Denn die neue Erziehung soll keine Schemen des Menschen, sie soll den ganzen Menschen zu reiner Sittlichkeit, d. h. »durchaus und vollständig zum Menschen« bilden [14]). Dann erst darf sie ihren Zögling, das feste und unwandelbare Kunstwerk ihrer Kunst, ins Leben entlassen, er wird es meistern, ohne seiner Gemeinheit zu erliegen, und das neue Weltalter heraufführen, das durch bloße Gesetze in keiner Weise gefördert werden kann [15]).

Es ist wahr, daß dies Ideal vom ästhetisch-schönen und sittlich-edlen Wirtschaften mit einfachen Verhältnissen, wie sie Deutschland

gerade eben noch an die Hand gab, wahlverwandt war und sich wahlverwandt gefühlt hat. Der enge Kreis, der von menschlicher Tätigkeit völlig ausgefüllt wird und, ohne einen objektiven Rest zu hinterlasen, in menschliche Bildung völlig eingehen kann, wird gesucht: der Bauer vor allem, der »süß an seinen Acker und seinen Herd gefesselte« (Humboldt)[16] und die wirtschaftende Frau, die mit dem Umkreis ihrer Pflichten eins ist. Wo mit solcher Festigkeit der Mensch als Maß der Wirtschaft festgehalten wird, darf die Wirtschaft nicht zu Gebilden gerinnen, die als objektive Gültigkeiten und Bindungen wirken. Oder, da sich nun einmal nicht nur unsere Werke, sondern schon unsere Tätigkeiten notwendig von uns ablösen, so soll doch wenigstens das objektive System, in dessen Mittelpunkt wir stehen, bis in seine Enden lebendig durchflutet sein. Ist das möglich? Wenn eine tausendjährige Geschichte Formen über Formen, Mittel über Mittel zu einer höchst komplizierten Zivilisation hat zusammenwachsen lassen, kann dann die einfache Kraft unseres Herzschlages genügen, Leben bis in die äußersten Krusten zu treiben? — In der Tat gelangt der Wirtschaftsbegriff des Humanismus nicht zu der Synthesis, die hier gefordert ist; kaum daß sie überhaupt zu spezifisch-volkswirtschaftlichen Begriffen gelangt. Sie lebt in Spannung gegen die mächtigen Realitäten des wirtschaftlichen Lebens, das gerade in jenen Tagen in rasender Fahrt von der Humanisierung der Wirtschaft wegzudrängen beginnt. Sie lebt deshalb in Spannung auch gegen die wissenschaftliche Nationalökonomie des Zeitalters, die sich auf Rezeption und Ausbau des Smithschen Systems beschränkt. Höchstens daß die deutschen Nationalökonomen: der systematische Lotz, der ungeheuer materialreiche Rau, der scharf begrifflich gesinnte Hermann, vor allem der klare und tiefe von Thünen, einiges vom idealistischen Gedankengut in das Smithsche Reich der Selbstsucht hinüberretten[17]. Auch die Wirtschaftswissenschaft, so betonen sie, habe es mit einem geistigen Gegenstand: nicht mit aufgestapelten Gütermassen, sondern mit menschlichen Kräften zu tun; außer Selbstsucht und Gewinnstreben flössen ganz andere seelische Kräfte, Treu und Glauben, sittliche Regungen, Dienst an höheren Zwecken der Menschheit, in das wirtschaftliche Leben ein; und zuletzt sei die Güterproduktion nicht Zweck ihrer selbst, sondern Mittel zu einem menschlichen Leben, zur Ausbildung unserer Geisteskräfte, zur Sitt-

lichkeit. Doch all das bleibt fragmentarisch und ist Einfügung in das orthodoxe System des englischen Liberalismus, keine neue Wirtschaftswissenschaft.

Ein einziger aus der vorhergegangenen Generation könnte als der würdige Nationalökonom des deutschen Idealismus gelten und hat zum Teil als solcher gewirkt: Justus Möser. Sein prächtiger Haß gegen den Fortschrittsdusel des Zeitalters, seine Liebe zum Mittelalter ist nie bloß reaktionär, vollends nie sentimental, sondern bezeichnet immer den Punkt, der die schlichte menschliche Würde und (hier wird sein Scharfblick zu prophetischer Weisheit) oftmals den, der die Zukunft für sich hat. Freilich donnert er gegen Arbeitsteilung und Fabriken, will »Lohgerber, keine Lederfabrikanten«, bekennt sich »für Colbert gegen Mirabeau« und nennt den Physiokratismus eine »irokesische Philosophie«. Aber über die Erziehung eines Volkes zur Industrie, über technische Schulen, hohe Löhne und die volkswirtschaftliche Bedeutung des Luxus hat er Urteile, die im besten Sinne weit fortschrittlicher sind als die eines durchschnittlichen Smithianers. Nur soll das Neue historisch begründet, kein künstliches Produkt der Gelehrtenstube sein. Die Hansa mit ihrer prächtigen Bürgerkultur und das zeitgenössische England mit seinem organisch gewachsenen Reichtum sind seine Ideale von wirtschaftlicher Kultur. In seinen buntgemischten Fragmenten (»Goldkörner und Goldstaub« sagte Goethe von ihnen[18]) ist ein Begriff des volkswirtschaftlichen Ganzen angelegt, der über den Sachgütern und dem Marktbetrieb den freien und doch gemeinschaftsgebundenen, den schaffenden und genießenden Menschen nie vergißt[19]). Sein System (er hat es nicht geschrieben) würde den ganzen Gedankengehalt der Humanitätsidee der Wirtschaft enthalten haben, der nun nationalökonomisch unausgemünzt blieb.

Gelangt also der deutsche Idealismus nicht zu einem eigentümlichen Begriff der Volkswirtschaft, so läßt er sich doch keineswegs an jener allgemeinen Idee einer Versittlichung des wirtschaftlichen Tuns genügen. Seine Ideen von Gesellung und Freiheit führen ihn weiter. Wohl ist und bleibt er Individualismus, doch mit einem überaus gehaltvollen, darum unweigerlich auf Gemeinschaft hinweisenden Begriff der Individualität. Von Fichtes Konstruktion des Du aus dem Ich: »Sollen Menschen überhaupt sein, so müssen mehrere

da sein« — jenen merkwürdigen Sätzen, die mit naturrechtlichen Begriffen das Naturrecht überwinden — geht ein kontinuierlicher Denkprozeß bis zur Eroberung der höchsten sozialen Gebilde: Volk, Staat und Geschichte durch den Begriff, bis zu Hegel und der Romantik. Wir lassen diese letzten Resultate, in denen ein ganz neuer Strukturbegriff vom Menschen und seiner Kultur, darum auch eine ganz neue Bewertung der Wirtschaft liegt, vorläufig beiseite, verweilen in der klassischen Mitte der Humanitätsidee und forschen nach dem sozialen Ethos, das in ihrem Individualismus beschlossen ist.

Ist erst einmal menschlicher Wert auch im Alltag des wirtschaftlichen Geschäfts entdeckt und der Beruf aus zwangsweise zugeteilter Last zum Feld einer freudig getanen, freiwillig sich beschränkenden Tätigkeit veredelt, so ist Gemeinschaft nicht mehr der notwendige und nützliche Zusammenschluß wesentlich getrennter Individuen, die sich innerlich selbst genügen, sondern die Heimat wesentlich verbundener Individuen, die ihrer Bildung dienen, indem sie füreinander arbeiten: die schöne Seele ist sozialisiert. »Tausend fleißge Hände regen, helfen sich im muntren Bund«. Schillers »Vernunftsstaat«, Fichtes »wahrer Staat im Zeitalter der Vernunftherrschaft« bezeichnen beide diese Synthesis von Individualismus und Gemeinschaftswillen: alle Kräfte des vernünftig gereiften Individuums in den Dienst des Ganzen gestellt, dies Ganze aber nicht eine abstrakte Herrschaft allgemeiner Maximen, sondern ein Reich der Freiheit und ein Reich der Individualität. So reift hier, als Frucht der idealistischen Vertiefung des Freiheitsbegriffes durch Kant, ein neuer Liberalismus, der sich, vermöge einer Art Konvergenz der Folgerungen aus grundverschiedenen Prämissen, mit dem Liberalismus der Aufklärung zu gemeinsamem Einfluß auf das große gesetzgeberische Werk der Zeit vereinigt. Beide dienen gänzlich verschiedenen Göttern, indem sie für das Individuum Freiheit fordern. Wirtschaftliche Freiheit, dort Mittel zur Ertragssteigerung und Interessenharmonie, ist hier Postulat aus dem Ideal der Humanität; Bedingung eines schöpferischen Lebens der Individuen, nicht Bedingung des regelrechten Funktionierens natürlicher Wirtschaftsgesetze. Denn all jene Ideale tüchtigen, tätigen, freudigen Wirtschaftens, eines Berufs voll menschlichen Werts und einer Arbeit voll Schönheit, können nur in Freiheit gedeihen. Die Trägheit und Verdrossenheit von Mensch und Tier, die Kümmer-

lichkeit der Leistungen und des Lebens überall da, wo in Fron gearbeitet wird, wird hier als ebenso unsittlich und menschenunwürdig empfunden wie dort als unwirtschaftlich und fortschrittswidrig. Und die Pflicht zu emsiger Tätigkeit, die das volle Eigentumsrecht, die Nötigung zu energischer Selbstbehauptung, die das freie Gewerbe mit sich bringt, hat nicht nur die Steigerung der Produktion, sie hat vor allem den höheren moralischen Wert für sich. Totalität der Bildung auch im engsten Wirkungsfelde ist das Ziel. Der äußerlich Eingeengte aber kann es nie zu allseitiger Kraftentfaltung bringen. Erst wenn freie Bauern auf freiem Grunde wirtschaften, Meister und Geselle sich in der Freiheit heiligem Schutze rühren, fällt auf jene Arbeiten um der Notdurft des Lebens willen ein Glanz persönlichen Schaffens, der ganze Kreis unserer äußerlichen Geschäfte erfüllt sich bis zur Peripherie mit den wirkenden Kräften unserer Persönlichkeit und, freier Herr seiner Arbeit von Anfang bis zu Ende, vermag der Mensch in eigener Sphäre, so eng sie sei, ein ganzer Mensch zu sein.

Wie die deutschen Klassiker in religiösen Dingen, weitab von allem forcierten Freigeistertum, dennoch von der inneren Freiheit des dem Dogma entwachsenen Geistes waren; wie ein freies Weltbürgertum sie geradezu mit dem Kosmopolitismus der Aufklärung verband, so ist auch ihre Politik nicht anders als liberal zu denken. Sie liebäugelten nie mit überwundenen patriarchalischen Bindungen um eines anscheinend größeren Gehalts an Menschlichkeit willen, sondern suchten die Menschlichkeit immer auf den Wegen der Freiheit. Die besten unter den Staatsmännern, Humboldt vor allen, Niebuhr, E. M. Arndt und der Freiherr von Stein, leben und verwalten aus diesem Glauben heraus, daß Freiheit die Lebensluft bürgerlicher und bäuerlicher Wirtschaft und der Odem modernen Staatstums sei. »Der letzte Rest von Sklaverei, die Erbuntertänigkeit, ist vernichtet und der unerschütterliche Pfeiler jedes Thrones, der Wille freier Menschen, ist gegründet . . . Die Städte sind mündig erklärt und andere minder wichtige Bande, die nur Einzelnen nützen und dadurch die Vaterlandsliebe lähmten, sind gelöst«, diese stolzen Sätze stehen in Steins politischem Testament[20]). Gegen die Doktrinäre, die »alle Bauern zu Tagelöhnern theoretisieren würden«, hat sich Stein auf das bestimmteste abgesetzt und lieber wohltätige Reste der älteren korporativen Bindungen erhalten wollen, als daß die Nation unter dem

Panier der »neuen Gleichheitsbegriffe« in einen unförmigen Brei aufgelöst würde. Nur persönlich frei, der Früchte seiner Arbeit sicher und im Besitze der Rechte des Bürgers solle ein jeder sein, — um seinet- und um des Staates willen[21]). Das alte Preußen, das unter einem mechanisierten Verwaltungsapparat die Ungerechtigkeit, unter verkrusteten Formen die Selbstsucht wuchern ließ, wurde, das ist die Empfindung, nicht nur äußerlich zerdrückt, es hat innerlich versagt. Nunmehr kann nur der Rekurs auf die lebendige Quelle von Wohlfahrt und Ordnung, von Wirtschaft und Staat, der Rekurs auf den Menschen helfen. Nicht nur so, daß mit Adam Smith analytisch auf die wirtschaftenden Menschenatome zurückgegangen wird, deren Egoismus den Fortschritt naturnotwendig besorgt — denn der Staat ist, wie Stein sagt, »keine landwirtschaftliche und Fabrikenverbindung«, und ob ohne Zünfte einige Schuhe und Wagen mehr oder weniger erzeugt werden, erscheint ihm herzlich gleichgültig — sondern so, daß der Mensch mit allen seinen schöpferischen Kräften, indem ihm Wirtschaft und Gemeinwesen als freie Domäne übergeben werden, am Werk des Wiederaufbaues und Fortschrittes sittlich beteiligt wird. Das ist der ideelle Zusammenhang zwischen Humanitätsidee und Reformgesetzgebung. Der Gedankengang, der mit ästhetischer Erziehung anhob, reicht bis in die politische Praxis; und das Bestreben, hinter verhärteten Formen der Wirtschaft und des Staates den schöpferischen Menschen zu suchen, hilft mit an der Modernisierung Preußens, die der kapitalistischen Entwicklung freie Bahnen macht.

Es ist demnach kaum noch nötig, die Meinung zu entkräften, als sei die Bewertung der Wirtschaft, die der Humanitätsidee entspricht, reine Reaktion: Primitivismus und sonst nichts. Wohl stammen diese Ideen geradewegs von Rousseau ab, aber sie werden vom deutschen Geist in einem eminent positiven Sinne umgearbeitet. Wohl beginnen sie mit Kritik gegen Arbeitsteilung, Geschäft und Gesellschaft, aber sie münden in ein Bekenntnis zu Arbeit, Beruf und Gemeinschaft. Daß diese Wendung nicht ohne Umbiegung und Verzicht möglich, ja daß sie im Grunde heroisch ist, zeigt ein Begriff, der der Weisheit des alten Goethe letzter Schluß ist, und ohne den dieses Kapitel nicht geschlossen werden kann, wiederum ein solcher, der den Geheimschlüssel für einen ganzen Geist abgibt:

der Begriff Entsagung. Wie vieldeutig bei Goethe und im besonderen in den Wanderjahren, deren Untertitel er abgibt, dieser Begriff sein mag, in bezug auf Arbeit und Beruf hat er einen klar faßbaren Sinn. Sämtliche Figuren der Wanderjahre (ich beschreibe mit Gundolfschen Formeln) entsagen zugunsten der Gemeinschaft, freiwillig oder gezwungen, aus Einsicht oder aus Gehorsam, kraft eigener oder durch fremde Weisheit geleitet, dem allseitigen Ausleben ihrer Persönlichkeit. Sie machen sich bewußt zu Gliedern der Gemeinschaft, indem sie nur dasjenige an sich üben, pflegen und werten, wodurch sie unabhängig von ihrem Selbstwert der Gemeinschaft dienen können. Der Beruf wird die Mitte, ja der Ersatz der menschlichen Charaktere, und um ihn ordnet sich, nachdem er als Anlage erkannt und als Pflicht gewählt ist, alles Sein, Denken, Handeln, Schicksal des Betreffenden, unter Verzicht auf ein außergemeinschaftliches Eigenmenschentum. Das Sein dankt ab zugunsten der Leistung. Die Frage: Wie werde ich vollkommen? erhält die Antwort: Werde nützlich. Und diese Schar freier, ja lockerer, schöner und vielbegabter Menschen endet als ein Zweckverband von Fachleuten in einem zukunftsstaatartigen Amerika[22]). Mag auch dies Ganze von Goethe als erzieherische Gegenwirkung gegen spezifisch-deutsche Auswüchse der Zeit: gegen das überschwängliche Gemüt, das absolute Ich, die bild- und tatlose Spekulation und den pflichtlosen Traum, wie Gundolf ausführt, gedacht sein: die Wendung von der Humanität zum Beruf ist uns doch nicht bloß pädagogische Altersweisheit, sondern Bewegungsgesetz des Gedankens, der mit der ästhetischen Erziehung des Menschen beginnt. Und daß diese Wendung nicht rückwärts durch Abstreifen und Vernichtung, sondern vorwärts durch eine innerliche Tat geschieht, dafür gibt der Begriff Entsagung die Formel. Die Frucht ist die Entsagung der Blüte.

In die friedlichen Täler der Spinner und Weber, die Lenardo besucht, ragt als ein drohendes Gespenst das aufkommende Maschinenwesen hinein. Die Gutmütigen wissen allerlei Trostgründe beizubringen, die Tätig-Klugen suchen sich anzupassen, die Klarsehenden ahnen alles Unheil, was kommen wird: die völlige Mechanisierung des Lebens, die Proletarisierung der fröhlichen Arbeit, Revolutionen ums Brot und die Entvölkerung der blühenden Gegend. Daß also die Tragödie der wirtschaftenden Menschheit erst beginnt, gerade in

jenen Tagen beginnt, ist deutlich bewußt. Dennoch ist all das geschilderte Bemühen, das Menschentum vor dem Zeitalter zu retten, nicht ein holder Anachronismus, wie es Rückblickenden wohl erscheint. Es wird aus Lösung zu Hoffnung und Aufgabe. Und Faust, der aus geniehaftem Drang zu zivilisatorischer Tat gelangte, der die Notwendigkeit der Stunde erkannt hat: Land für ein freies, arbeitendes Volk zu schaffen, sei es auch mit fragwürdigen Helfern und nicht ohne auf dem Wege schuldig zu werden, wird am Anfang des technischen Jahrhunderts Symbol für ein glückliches Ende trotz der furchtbaren Mitte.

III. Kapitel.

Romantische Nationalökonomie.

Der romantische Mensch hat für die banalen Tatsachen der Wirtschaft keinen Platz im Stil seines Lebens. Nicht nur weil er sich im Gefühl, mit den Ideen auf Du und Du zu leben, dem »ökonomischen Geist« des ideenlosen Zeitalters entgegensetzt, das tat auch die Generation, die das Humanitätsideal geschaffen hat, von Anfang an; sondern weil er, Goethisch zu reden, nicht entsagt: weil sein Genie in bürgerliche Beschränkung sich zu fügen und den Schritt vom vagabundierenden Erlebnis zum regelrechten Beruf, von der Ironie zur Tat zu tun entweder nicht fähig oder nicht willens ist. Der Romantiker faulenzt mit Passion und ist stolz auf seine Faulheit. Das »unruhige Treiben« schilt er eine »nordische Unart« und sieht das Wesen der Götter darin, daß sie »mit Bewußtsein nichts tun« [1]). Zuweilen bewundert er mit Wehmut den »emsigen Fleiß« Dürers und des Lucas von Leyden, ahnt wohl, daß solch bürgerlicher Arbeitseifer die Künstlerschaft der Großen allererst vollendet, und krankt an dem Bewußtsein, mit all seinem tiefen Gefühl und innigen Kunstsinn für die Welt nichts nütze zu sein; aber er zahlt dies Schamgefühl als Preis für seine komplizierte und labile Geistigkeit. Überdies gibt ihm das schöne Chaos seiner inneren Welt genug zu entdecken und zu bewältigen; er braucht nicht die Sensationen des Handelns. Seine innere Produktivität staut sich nie und soll sich nie stauen; darum kommt er nie zu fertiger Form, kaum zu vorsätzlicher Tätigkeit, eigentlich überhaupt nirgends zu dem ganzen Ernst, der die Voraussetzung der Taten ist.

Der romantische Mensch ist, in seiner Bewertung der Wirtschaft, spiritualisierter Hellene, der alles Handwerk als banausische Angelegenheit verachtet, ist Artist der Reflexion, dem an der Wirklichkeit

nicht die materielle Tatsache, sondern das Erlebnis der Nuance wichtig ist, oder ist schließlich, in seinen volksliedhafteren Spielarten, Träumer, kunstliebender Klosterbruder und Wanderbursche mit der Fiedel, den einfach nicht kümmert, was die anderen so wichtig nehmen. Souveräner kann man das Allerheiligste der Volkswirtschaft, Hauptbuch und Duanensystem, nicht ironisieren als der Taugenichts, dem an seinem Zolleinnehmerposten der prächtige rote Schlafrock mit gelben Punkten am besten behagt, und dem sich, wenn der Sonnenschein auf die Ziffern fällt, die 9 lustig als 6 auf den Kopf stellt und die 2 wie ein Fragezeichen so pfiffig drein sieht, — draußen aber werden Dampfschiffe erfunden und Kriegsanleihen emittiert. Am Draußen interessieren den Romantiker nicht einmal die größten politischen Schläge, geschweige denn die Nöte des Alltags. »Sei ein Mensch hoch über der Zeit und falle nicht in diesem elenden Streit um Hufen Landes«, schreibt Brentano an Arnim, den preußischen Edelmann, als die Kriege gegen Napoleon beginnen. Mischt sich der deutsche Romantiker überhaupt in äußere Angelegenheiten, so ist es ihm selbstverständlich, sich »über den Polen« zu halten; nichts falscher, als daß er grundsätzlich und notwendig politischer und kirchlicher Reaktion verschrieben sei. Ein Virtuos in der Kunst, sich bald so bald so zu stimmen, »wie man ein Instrument stimmt«, wird er seine ahnungsvolle Seele nie einem der groben Gegensätze der äußeren Welt ausliefern. Um wieviel fremder muß ihm die wirtschaftliche Welt sein, in deren Lärm nicht einmal Rhythmus und Individualität, Schönheit und seelischer Sinn ist. Wackenroder schleppt sich müde an der Last seines juristischen Berufes und beneidet die Priester, daß ihr einziges Geschäft Verehrung und Anbetung ist. Das romantische Leben ist ohne alle ökonomische Basierung, ohne Verlangen danach und ohne Verständnis dafür; es streift die ökonomischen Dinge ab, wo es an sie gebunden ist und ignoriert sie, wo es möglich ist.

Anders die romantische Philosophie und die romantische Wissenschaft. Ihre Begriffe eröffnen nicht nur einen Zugang zu den Tatsachen der Wirtschaft, sie drängen sogar, was das Humanitätsideal nicht tat, auf eine eigentümliche Idee des volkswirtschaftlichen Ganzen, sie bringen eine neue Nationalökonomie und eine neue Bewertung der wirtschaftlichen Kultur mit sich; alles dies nicht aus äußeren

Anlässen oder wegen zufälliger Interessiertheit Einzelner, sondern vermöge einer gewissen Wahlverwandschaft zwischen der romantischen Denkform und dem Material der Wirtschaft. Denn es ist bekannt, daß der deutsche Idealismus seit Kant in einer großartigen Bewegung den Übergang vom Problem Vernunft zum Problem Mensch[2]), vom abstrakten Rationalismus zum konkreten System der Vernunft vollzieht. Was sich in der philosophischen Entwicklung Fichtes so klar studieren läßt, das wiederholt sich im Großen, gleichsam phylogenetisch, in der Gesamtbewegung der idealistischen Philosophie und vollendet sich in Schelling und Hegel: die Steigerung des kritischen Rationalismus ins Dynamische, die Aufnahme des Irrational-Individuellen in das Entwicklungssystem der Vernunft, die Verlebendigung der Vernunft zur konkreten geistigen Wirklichkeit, die In-eins-Bildung der transzendentalen Bewußtseinsanalyse mit der Geschichte der menschlichen Kultur. Mit diesen philosophischen Motiven verbindet sich eine innere Entwicklung der Geschichtswissenschaft. Anknüpfend an die großen Traditionen der Universalhistoriker des 18. Jahrhunderts zerbricht das geschichtliche Denken in Deutschland die Schranken der aufklärerischen Fortschrittsidee, gelangt in Herder zur Erkenntnis vom Selbstwert jeder geschichtlichen Stufe und von den unwillkürlich wirkenden Kräften der Menschennatur und hilft in einer genialen Hingabe an historische Tiefen und Fernen jenen »Durchbruch in das freie, offene Feld der Wirklichkeit« gewinnen, den, nach Schellings Wort, zur gleichen Zeit die Philosophie mit ihren spekulativen Mitteln erreicht. Das moderne geschichtliche Bewußtsein ist die Frucht dieser bewegten Jahrzehnte. Man weiß, daß die deutsche Romantik, indem sie jene charakteristische Entwicklung vom extremen Subjektivismus zum hingebungsvollen Universalismus vollzieht, an seinem Aufbau mächtigen Anteil hat. Nicht so, daß eigentlich romantische Geister unmittelbar historische Arbeit geleistet hätten: doch so, daß sie in dichterischen Antizipationen ihren Weltanschauungsgehalt vorausnahmen. Sie lebten ahnungsvoll in der geschichtlichen Welt, ehe sie positiv erarbeitet war. Wie in einer völlig neu angeschauten, durch und durch von organischem Leben erfüllten Natur, so liebten sie in der Geschichte zu versinken, nachdem auch sie als geheimnisvoll-lebendige Natur, als »Abyssus von Individualität«, kurz als eine Welt, in der es ro-

mantisch zugeht, erkannt war. Darum suchten sie die Geschichte nicht mehr da, wo die klassischen Historiker der Aufklärung sie immer wieder gesucht hatten: in den reifen Formen der großen Kulturen, im römischen Reich, in der englischen Zivilisation, im Zeitalter Ludwigs XIV., sondern da, wo sie wird, wo Mensch und Natur noch zusammenhangen, wo sagenhafte Helden und der dumpfe Wille der Gemeinschaften ihre Träger sind. Sie ließen die Gebäude des Rechts aus inneren, still wirkenden Kräften [3]), nicht aus der Willkür der Gesetzgeber, die Systeme der Mythologie aus dem Dichten ganzer Geschlechter und so alle Geschichte aus den unbewußten und schöpferischen Tiefen des Volksgeistes hervorgehen. Görres, unter diesen kunstbefangenen Geistern der politischste und dennoch ein echter Romantiker, verlangt, daß das Privatleben der Menschen in die Geschichte hineingezogen wird, damit der Boden enthüllt werde, auf dem die großen, öffentlichen Ereignisse gedeihen [4]). Zweierlei ist klar: daß diese geschichtswissenschaftliche Begriffsbildung für die Erfassung der anonymen Welt des wirtschaftlichen Lebens viele Ansatzpunkte bietet, und daß sie einen neuen Strukturbegriff der Volkswirtschaft zu erschließen geeignet ist. Wir suchen die romantische Nationalökonomie vorzüglich in den Schriften Adam Müllers auf, gegen dessen Sachkunde und begriffliche Klarheit sich gewiß vieles einwenden läßt [5]), der aber doch persönlich der einwandfreiste, schriftstellerisch der phantasievollste und sachlich der romantischste unter den romantischen Nationalökonomen bleibt.

Wie die Humanitätsidee, so fühlt sich die romantische Staats- und Wirtschaftslehre von Anfang an im Gegensatz gegen das »Zeitalter«, gegen alles, was Aufklärung, Naturrecht, Arbeitsteilung und Frankreich heißt, und dieser Gegensatz verschärft sich, je mehr die anfänglichen hoffnungsreichen Sympathien für die Revolution verfliegen und je mehr liberale Staatsweisheit über die deutschen Grenzen dringt. Nun erst wird der geistige Zusammenhang, der von Montesquieu bis Napoleon, von Locke bis Hardenberg reicht, völlig klar erkannt. Wie Newton in der Naturphilosophie, Frankreich in der Politik, so wird Adam Smith in Fragen der Wirtschaft gehaßt und bekämpft: alle drei als Inkarnationen des kahlen, dürftigen, lebentötenden Prinzips des Mechanismus, jenes Prinzips, das »umherschleicht im Tempel der Natur und an allen Säulen rüttelt, auf denen

er gebaut ist« (Kleist über Napoleon). Dabei läßt man der Größe des Smithschen Systems durchaus Gerechtigkeit widerfahren: seiner absoluten Richtigkeit für die englischen Verhältnisse, seiner unwiderleglichen Systematik, wenn einmal die Fiktion des reinen Wirtschaftsmenschen zugestanden wird, seiner Endgültigkeit, wenn je eine Konstruktion des Staates aus Verstandesbegriffen endgültig sein könnte. Während nun die Humanitätsidee dem Wirtschaftsmechanismus des liberalen Systems einen sittlichen Wert, den nach Ganzheit strebenden Menschen, entgegensetzte, spielt die Romantik den Streit mit Vorliebe auf das Gebiet der Logik und behauptet: lebendige Totalitäten (und Staat, Gesellschaft, Wirtschaft sind lebendige Totalitäten) können nicht aus Begriffen konstruiert, sie können nur durch Ideen erfaßt werden. Diese Entgegensetzung der konkreten, flüssigen, antinomischen »Idee« gegen den starren und abstrakten »Begriff« ist für alles romantische Denken charakteristisch[6]). Sie wird in Hegels Lehre vom »spekulativen Begriff« zur klaren philosophischen Einsicht und zum Prinzip einer neuen Logik erhoben. Für die früheren Romantiker ist sie, teils genial gehandhabt, teils zur Manier geworden, das magische Mittel, das das Denken zur Kunst erhöht und das allerorten, so hier auf dem spröden Gebiet der ökonomischen Wirklichkeit, das Leben in seiner vollen Lebendigkeit zu ergreifen befähigt. Begriffsbildung nach Smithscher Art gelangt, so wird behauptet, immer nur zu dem abstrakten Gedanken einer materiellen Güterwelt: jenes toten Gleichgewichts von Angebot und Nachfrage, aus dem alle Kräfte, die kein handgreifliches Produkt liefern, abgetrennt sind und das nie wirklich war noch sein wird, so lange die Menschen lebendige Wesen sind. Es gibt keine reine Ökonomie, und die Grenze, die Adam Smith zwischen physischem und moralischem, realem und idealem Besitz zieht, ist eine Fiktion des Uhrmacherverstandes. »Der Staat ist nicht eine bloße Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt oder merkantilische Sozietät; er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten äußeren und inneren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten Ganzen«[7]). Und dieses Ganze lebt, in seiner organischen Lebendigkeit muß es begriffen werden. Begriffe können keine Unendlichkeit, ein stillstehendes Bild kann keine lebendige

Totalität abbilden. Die tief verwickelte und doch so einfache Bewegung der Geister und Hände, unter denen der Nationalreichtum in ewigem Werden begriffen ist, zu erfassen, das kann nur einer ideenweise verfahrenden, romantischen Nationalökonomie gelingen, die freilich, wie alle höheren Wissenschaften, »erlebt, nicht bloß erkannt und erlernt sein will«[8]). Edmund Burke, der bewunderte Vorkämpfer wider Naturrecht und Revolution, der »letzte Prophet, der auf diese entzauberte Erde gekommen ist«, hat in einer Zeit, die nichts als Mechanismen denken kann, das geistige Indien dieser lebendigen Ideenwissenschaft entdeckt. Sein Geist, sein tiefes Mißtrauen gegen rationale Willkür, seine Ehrfurcht vor der verborgenen Weisheit des Überkommenen, seine Liebe zu den natürlichen Bildungskräften der geschichtlichen Welt muß in unserer Staatswissenschaft und Staatsweisheit Platz greifen, wenn das politische Getriebe, das die Aufklärung angezettelt hat, je wieder ein menschenwürdiger Aufenthalt werden soll.

Zwei methodische Gedanken, beide von Burke im Kampf gegen revolutionäre Politik meisterhaft gehandhabt und beide in der Weltanschauung der Romantik verankert, helfen die neue Idee der Volkswirtschaft begründen: der Gedanke der historischen Tradition und der des organischen Ganzen. »Der Mensch fußt, und Dank sei es seiner guten Natur, mit tiefen Wurzeln in der Vergangenheit seines Daseins«. Das ist der gründlichste und verwerflichste Irrtum der naturrechtlichen Materialisten, daß sie in einem unbegreiflich kurzsichtigen Gegenwartsegoismus die geheimnisvolle und segensreiche »Alliance der gegenwärtigen und vergangenen Generation«[9]) vergessen und, wenn sie vom Recht und von der Wirtschaft reden, nur die heute lebenden Menschen für rechtsfähig und für Wirtschaftsgenossen halten. Nicht die Summe der gegenwärtigen Nießbraucher, sondern die Totalität aller freien Individuen aller Jahrhunderte bildet den Staat: darum ist vor den Augen des Staatsmanns das Erbe der Geschichte ebenso rechtsfähig wie die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generation. Wer sich gegen die Rechte der Vorzeit versündigt, wer die tausendjährige Weisheit unserer Ahnherren durch Naturgesetze des Egoismus ersetzen will und den heiligen Grund und Boden, der mit der Asche von 200 Geschlechtern gemischt ist, nach Maximen des augenblicklichen Nutzens bewirtschaftet, zerstückelt und verkauft,

der reißt uns freventlich von der göttlichen Bekräftigung los, die die natürliche Verbindung der Jahrhunderte uns gibt, der streut den Staat, dessen Lebensgesetz die Dauer ist, wie Staub in die Stürme der Zeit. Wer aber in den Anpflanzungen, Geräten und Gesetzen, von denen wir umgeben sind, die Spuren des Fleißes unserer Ahnherren und die Spuren ihrer Weisheit erkennt, der wird die ganze wirtbare und wohnliche Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, in die er hineingeboren ist, erst achten, schließlich lieben, sie jedenfalls mit den leichtfertigen Verbesserungsexperimenten seines Eintagsverstandes verschonen und vielmehr bemüht sein, das kostbare Erbgut, dessen Segnungen er genossen hat, unversehrt den Nachkommenden zu überliefern, vertrauend, daß auch sie es nicht dem Idol ihres augenblicklichen Nutzens aufopfern, sondern in Treue und Andacht verwalten werden[10]).

Adam Smith hat — und diese Erkenntnis wird als seine große systematische Tat anerkannt — die Konkurrenz, die Freiheit, den Markt, kurz den einheitlichen Zusammenhang eines Kräftespiels, in dem natürliche Gegensätze sich natürlich ausgleichen, zum Prinzip der Volkswirtschaft erhoben. Aber dieser Systembegriff des volkswirtschaftlichen Zusammenhangs verwandelt sich nun im Geist der Romantiker aus einem mechanischen Gleichgewicht, das zeitlos gilt, in ein organisches Ganzes, das ohne seine Geschichte nicht gedacht werden kann. In dieser Konkurrenz konkurrieren nicht nur die Bedürfnisse und materiellen Erzeugnisse des Augenblicks, sondern auch die ewigen und geistigen des Staates. In dieser Freiheit macht die Gegenfreiheit der Vorfahren, das in ihren Werken fortwirkende Leben seine Rechte geltend. Auf diesem Markt erscheinen nicht bloß die Produkte des Fleißes der Arbeiter, die jetzt die Hände rühren, sondern der gesamte Nachlaß der Vergangenheit an Macht, Kredit, Weisheit und allen unsichtbaren Gütern. Alle diese Energien wirken mit den Bestrebungen der heutigen Stände und Individuen in freiem Wechselspiel zusammen und ergeben das geistige Ganze der staatlichen Wirtschaft. Ein unerhört lebendiger Begriff des volkswirtschaftlichen Organismus ist damit angelegt. Die Naturphilosophie hat, in Schellings romantischer Weltformel, zuerst die Anschauung eines solchen aus unendlichen Oppositionen sich bildenden Ganzen, eines bis ins Innerste organisierten Organismus gewonnen. Aber von

Anfang an hat die Romantik auch den Staat so zu nehmen gewußt: als Makroanthropos, als lebendiges Kunstwerk Gottes, als höhere Einheit aus lauter Individualitäten[11]). Hier nun sehen wir diese romantisierende Methode der organischen Analogie zum ersten Male auf die Volkswirtschaft angewandt. Das Ideal der klassischen Nationalökonomie, die wirtschaftliche Welt als mechanisches System zu konstruieren, ist nicht nur kein Ideal mehr, es ist völlig gegenstandslos geworden, weil selbst die mechanische Welt als »kosmischer Organismus« aufgefaßt wird. Einheit und Leben sind die Kategorien, mit denen der Smithsche wie der Newtonsche Mechanismus überwunden werden.

Einheit ist das wirtschaftende Volk nicht nur in dem Sinne, daß eine ökonomische Gesamtleistung aus allen Teilkräften resultiert, sondern, wie schon gesagt, auch in dem Sinne, daß die Totalität seiner Kräfte in seiner Wirtschaft wirkend gedacht werden muß. Der abstrakte Begriff der reinen Wirtschaft, in der die Macht des Staates, die Bedürfnisse des Gemüts und überhaupt alles, was nicht aufgeklärter Egoismus des isolierten Individuums ist, ausgestrichen ist, ist das Proton Pseudos der Smithschen Irrlehre. Zugegeben, daß wir es fertig gebracht haben, jenen produzierenden und handeltreibenden Gespenstern ähnlich zu werden und das Smithsche Bild eines Marktverkehrs der emanzipierten Privatinteressen fast zu verwirklichen. Einer seelenlosen Wissenschaft entspricht ein entseeltes Leben, und die Einheit zwischen materieller und idealer Kultur ist dahin. Aber eine ideenweise denkende Wissenschaft greift von der mechaniserten Gegenwart hinüber zu Vergangenheit und Zukunft. Sie findet die Einheit von Wirtschaft und Seele, die Einheit des nationalen Organismus verwirklicht, wo immer ein Volk groß und eine wirkliche Kultur auf der Erde war. Nicht irgendwelche Summe vergänglicher Gebrauchsgüter, sondern die Einheit des Volkes, die ihn für alle Dauer garantiert, macht den wirtschaftlichen Reichtum aus. Hört der Staat auf, sich selbst zu produzieren und immerwährend zu reproduzieren, so hören all die kleineren Produktionen, aus denen die Nationalproduktion besteht, von selbst auf[12]). Warum hätte die Natur zugegeben, daß Genua, Amsterdam und Hamburg so tief von ihrer ehemaligen Höhe herabgesunken sind, als um die Wahrheit immer deutlicher an den Tag treten zu lassen, daß Geld,

Kredit, Reichtum, wenn sie nicht aus einer inneren, nationalen und organischen Vollständigkeit hervorgehen und von ihr aufrecht erhalten werden, den Zerstörungen des Schicksals nicht entgehen können[13]). England hat seine wirtschaftliche Größe wahrlich nicht nach dem Rezept der liberalen Theorie gewonnen; England kann diese atomistische Lehre nur eben am ehesten vertragen, weil es sich am meisten von allen Staaten die gediegene Einheit seines Volkstums, das göttliche Kapital von Gesetzen, Sitten, Nationalruhm und Charakter bewahrt hat[14]). Auch wir dürfen, wollen wir je wieder zu nationalem Wohlstand gelangen, nicht auf Metallschätze, Arbeitsteilung und Plusmacherei vertrauen noch an privaten Geschäftssinn appellieren, sondern müssen sorgen, daß in unsere ökonomischen Calcüls die Nationalexistenz: alles Heilige und Menschliche hineinverwebt werde. Das Ideal aber einer geist- und lebenerfüllten Volkswirtschaft ist uns herrlich vorgezeichnet im deutschen Mittelalter, dessen geheimnisreicher Kathedralendämmer der romantischen Generation ebenso zum Inbegriff der Kultur wird wie die griechische Polis der Generation zuvor. Hier vereinigte, so beschwört Novalis das ideale Bild[15]), ein weises Regiment der Kirche alle Kräfte Europas zur Einheit, und wie wohltätig, wie angemessen der menschlichen Natur diese Regierung war, zeigte das gewaltige Emporstreben aller menschlichen Kräfte, die harmonische Entwicklung aller Anlagen, die ungeheure Höhe, die einzelne Menschen in allen Fächern der Wissenschaft, des Lebens und der Künste erreichten, und der überall blühende Handelsverkehr mit geistigen und irdischen Waren. Hier allein, so wendet Adam Müller das Idealbild ins Wirtschaftliche, ist von einer Vereinigung der Person und der Sache um eines Höheren willen, von einem irdischen Eigentum, das seinen ganzen Wert von einem geistigen Eigentum erhält, von einer Wechselwirkung zwischen dem Eigentümer und dem Eigentum um des Glaubens willen die Rede. Alles, was dem Ganzen diente, wurde durch dieses Ganze erhoben, alle Gewerbe waren gleich ehrwürdig, weil alle gleich national waren.

Die schöne Einheit dieser Staaten war nichts weniger als öder Zentralismus, sie gab dem kräftigsten Eigenleben ihrer einzelnen Glieder Raum, war Freiheit im romantischen Wortverstande und auch hierin die vollkommene Verwirklichung der Idee des volks-

wirtschaftlichen Organismus. Denn bis ins Unendliche organisiert zu sein, ist das Wesen des Organismus. Es ist für alle romantische Sozialwissenschaft charakteristisch, daß sie die beiden Momente Bindung und Freiheit, Einheit und Widerstreit zusammenzudenken strebt. Zentralisation ist für sie das mechanistische Zerrbild lebendiger Einheit, Individualismus dasjenige wahrer Freiheit; in der mittelalterlichen Kultur aber, wie in jedem organisch gewachsenen Gemeinwesen bestehen diese beiden Bestimmungen aufs glücklichste zusammen. Ein solcher Staat besteht aus lauter Staaten im kleinen, das macht seine innere Lebendigkeit aus. Stände, Zünfte und all die Korporationen, für die die erstarrten Begriffe heutiger Wissenschaft kein Verständnis mehr haben, weil sie nur solche Beziehungen denken können, die jeden Augenblick nach den Regeln der Gesellschaftsrechnung auseinandergesetzt werden können, bildeten Staaten im Staat: kräftige persönliche Vereinigungen mit Eigenleben und Eigenrecht, Keimzellen der großen Volkseinheit [16]). In ihnen erwuchs der Geist der Freiheit, dessen Bedingungen nicht die Schrankenlosigkeit, sondern die von Gott angewiesene ständische und örtliche Schranke ist. Im Streit der Freiheit mit der Gegenfreiheit bildete sich die individuelle Kraft zur sozialen aus, und die lebendigen Auseinandersetzungen der ungleichen Teile erfüllten das Ganze mit dem mannigfaltigsten Leben [17]). Dafür war aber auch das Nähere mit dem Näheren durch die innigsten Gefühle verbunden, und der lebendige soziale Prozeß schloß immer höhere Gruppen zum gegliederten Ganzen zusammen. Die Lehre vom ökonomischen Interesse und vom Geld, die Begriffe des römischen Rechts und die protestantische Zersetzung der religiösen Einheit haben aus diesem Organismus einen steifen bürgerlichen Verein ohne Herz gemacht. Statt der persönlichen Berührung der einander bedürfenden Menschen kam ein kaltes, oberflächliches Sichvertragen der Menschen vermittels eines dritten unempfindlichen Mittels in Schwang. Welchen Reichtum haben wir dahingegeben: sollten wir unseren Fortschritt an Bequemlichkeit, reinem Einkommen und kaufmännischer Zuverlässigkeit nicht zu teuer erkauft haben? Im ständisch gegliederten Staat war jede Leistung vom Gefühl, ja von der Anschauung ihres Werts getragen, jedes Gewerbe war ein Amt im Ganzen und ein Dienst am Nächsten. Der Lehnsherr empfing als Statthalter des höheren Herrn Gehorsam

und persönliche Ergebenheit und gab seinen Mannen Schutz und liebreichen Beistand zurück. Die Haushaltungen waren nicht ein Rechenexempel aus Produktionskräften und Lohnansprüchen, sondern lebendige Gemeinschaften der Arbeit und des Verkehrs, überdies Stätten der Eintracht, Frömmigkeit und Liebe. In den gewöhnlichsten Handwerken war ein lebendiger Geist; ehrwürdige Zunft- und Innungsgebräuche, Liebe zur gediegenen Arbeit und das Bewußtsein ihres Werts für das Ganze schufen zwischen Meistern, Gesellen und Lehrlingen eine herzliche Verbinduug und prägten jedem einzelnen Bürger in dem besonderen Stoff seines Gewerbes die Idee des größeren Gemeinwesens noch einmal aus. So waren nicht nur alle Menschen menschlich verbunden: auch die Sachen waren in den Umkreis der persönlichen Verhältnisse einbezogen. Alle unsere modernen Gesetzgebungen sind durch den römischen Wahn, daß es eine absolute Scheidewand zwischen Personen und Sachen gebe, verderbt worden und versuchen nun die erhabene Verschmelzung der Sachen und Personen, die wir im Mittelalter finden, unter dem Namen des Feudalismus als ein Verbrechen gegen die Vernunft zu diskreditieren. Die Wahrheit ist, daß alles Eigentum ein Lebendiges und keineswegs unserer unbedingten Willkür unterworfen ist, sondern daß es seine eigene Natur, seine Persönlichkeit, sein Recht hat, und daß wir mit ihm in einer Allianz zur gegenseitigen Hilfe und Unterstützung vertraulich verbunden sind[18]). Ein menschliches Verhältnis, eine Ehe gleichsam[19]), besteht zwischen dem Grundbesitzer und seinem Grundstück, zwischen dem Kapitalisten und seinem Kapital. Der persönliche Charakter, den ein unveräußerliches Familiengut oder das lange Zeit wohl bewirtschaftete Kapital eines Handelshauses annimmt, ist ein herrliches Muster, nach dem alles Eigentum sich richten und formen sollte, und Beweis genug, daß die Tiefe der wirtschaftlichen Zusammenhänge durch die Begriffe unseres Privatrechts und Privatnutzens nicht ausgeschöpft werden. Der kleinste Hausrat hat eine Doppelnatur: er dient als Sache dem ökonomischen Ganzen, aber er herrscht an seinem Ort als Person; seine Eigenart will respektiert und in nachsichtigem Gebrauch geschont sein. Diese wahre, lebendige Idee vom Eigentum ist ein Gewinn des Mittelalters. Achtung für das, was der heidnischen Welt sklavisch dem Menschen unterworfen schien, Liebe zum Schwächeren und Dienenden und

die Einsicht, daß dauernde Ordnungen in Wechselwirkung erzeugt werden müssen, nicht erzwungen werden können, — das alles wurde erst durch die christliche Religion gewonnen, lag der adligen Verfassung des Mittelalters zugrunde und muß nun durch die romantische Wissenschaft zum zweiten Male gegen den Geist des Heidentums, nämlich gegen aufklärerischen Utilitarismus, rationales Privatrecht und die Nationalökonomie des produit net verteidigt werden[20]).

Die Auflösung des Eigentums in lebendige Wechselseitigkeit zwischen Person und Sache, seine Auffassung nach der Analogie der Ehe ist echt romantische Methode. »Den Zauberstab der Analogie zu schwingen«, Logik in die Geschichte, Mythologie in die Naturwissenschaft hineinzuspiegeln und die Ebenbildlichkeit des Menschlichen mit dem Elementarischen, des Elementarischen mit dem Ätherischen zu durchschauen, ist das Denkmittel, mit welchem romantische Wissenschaft den Abyssus von Individualität, der ihm die Welt ist, zu erleuchten strebt. Alle nationalökonomischen Begriffe erfahren bei Adam Müller diese Romantisierung, und Novalis' Apercü, die »Finanzwissenschaft müsse poetisiert werden«[21]), scheint hier Tatsache geworden zu sein. Produktion heißt ihm »zwischen zwei streitenden Dingen vermitteln und sie nötigen, daß aus ihrem Streit ein drittes hervorgeht«[22]). Die drei Elemente der Volkswirtschaft — Land, Kapital und Arbeit — sind ihm an drei Stände der Gesellschaft anschaulich gebunden, werden außerdem mit Lebensaltern, mit Tugenden, ja mit kosmischen Prinzipien parallelisiert[23]). Geld ist ihm nicht ein bestimmtes einzelnes Gut, sondern eine allen Individuen der bürgerlichen Gesellschaft, Sachen und Personen, inhärierende Eigenschaft, nämlich die Kraft, mit den übrigen Individuen in Verbindung zu treten, das materielle Korrelat zum geistigen Verkehrsgut der Sprache[24]): so kann auch der Mensch im Staat zu »wahrem Gelde« werden, und je mehr er es wird, je mehr sich sein bürgerlicher Charakter erhöht, umso konzentrierter und lebendiger wird der Staat, umso größere Kraftwirkungen kann er hervorbringen. Daß alles und jeder im Organismus der Volkswirtschaft zum wahren Gelde werde, ist das eigentliche Bemühen des Staatsmannes, der, als Stifter und kunstreicher Ordner aller Bezüge im Staat, selbst das allerwahrste Geld ist.

Rehberg, ein Hannoverscher Staatsmann und Nationalökonom, der in Mösers Geist den deutschen Smithianismus bekämpft, wandte gegen Adam Müllers Hauptwerk ein: man merke es ihm an, daß es aus Vorlesungen für elegante Leute entstanden sei. Man kann diesem Einwand die prinzipielle Wendung geben, daß Müllers geistreich bewegte Definitionen, seine Auflösung aller Positionen in schwebende Antithesen, seine vielgepriesene begriffsfeindliche Ideenwissenschaft sich zwar als geeignet erwies, vom volkswirtschaftlichen Organismus und dem schillernden Leben in seinem Innern ein Bild, nicht aber über die volkswirtschaftlichen Einzelzusammenhänge, zumal die kapitalistisch entwickelten, wirkliche Klarheit zu geben. Nun ist zweifellos zu bedenken, daß romantische Philosophie, »immer auf Totalität gehend« (wie sie stolz von sich selber sagt), gar keine Begriffe von Wirklichem, sondern immer religiös-ethische Ideale geben will, historische Bilder aber in einer Idealisierung, die zum Teil bewußt ist, lediglich zur Veranschaulichung oder vielmehr als adäquate Ausdrucksweise ihrer künstlerisch kultivierten Denkgesinnung benützt. Die Zeit gehörte Smith und den Smithianern, Romantik ist ideelle Reaktion und setzt den Begriffen des Liberalismus, die sie das Gift der Wissenschaft, und seinen Gesetzgebungen, die sie atheistische Revolutionen nennt, eine bloße Totalität ohne verantwortliche Bestimmtheit im einzelnen: das Idealbild der mittelalterlichen Naturalwirtschaft entgegen. Allein in der Praxis, im Hinblick auf die historischen Wirkungen, nimmt sich die Sache anders aus. Je mehr nämlich die deutsche Romantik jene Entwicklung vom extremen Individualismus des kultivierten Subjekts zum philosophischen Universalismus und zur Hingabe an die mystischen Zusammenhänge des Gemeingeistes vollzog, die die oft geschilderte innere Entwicklung des romantischen Geistes ausmacht, um so größer wurden ihre politischen Wirkungen, um so bewußter ihr politischer Wille. Sie verband sich nunmehr mit den durch die Revolutions- und Reformzeit keineswegs vernichteten, nur zurückgedrängten und nun wieder auftauchenden Macht- und Standesverhältnissen[25]). Von Haus aus keineswegs ein Prinzip der Restauration, sondern vielmehr der Gipfel spezifisch »modernen« Denkens, entwickelt die Romantik durch diesen eigentümlichen Umschlag des Subjektivismus in Universalismus aus sich heraus die Ideen, die das Handwerkszeug der politischen Reaktion

werden. Das historische Denken, die mystisch-organische Staatstheorie, die Anknüpfung an die Einheitsidee der katholischen Kirche und an die Genossenschaftsideen des Mittelalters und so auch der hier entwickelte romantische Wirtschaftsbegriff sind Etappen auf diesem Wege von frühromantischer Freigeistigkeit zu spätromantischer Politik. Der Kampf galt der »rationalen Landwirtschaft« Albrecht Thaers, galt den »revolutionären« Maßregeln der Schoen, Vincke, Raumer und anderer Smith- und Krausschüler, galt überhaupt dem ganzen Emanzipationswerk, das mit seinen Freiheitsproklamationen den Menschen aus seinem Vaterhaus emanzipiere, das heilige Grundeigentum wie schlechte Groschen roulieren lasse und die erhabensten Formen und Garantien der Freiheit, die ständischen Korporationen, mit Füßen trete. Adam Müller war eine Zeitlang der Hauptwortführer der romantischen Partei in dieser literarischen Fehde[26]). Ein über ganz Europa und die ganze erste Hälfte des Jahrhunderts reichender geistiger Zusammenhang, die kirchlich-politische Restauration, verband nunmehr den romantischen Wirtschaftsbegriff, nachdem er politische Position geworden war, mit allen den wirtschaftspolitischen Gedanken, aus denen sich die konservative Staatsidee des 19. Jahrhunderts aufgebaut hat; jenen Gedanken, die in den konservativen Tendenzen der Lutherischen Orthodoxie ihre starken Wurzeln haben, und denen man, teils in ihrer theologischen Gestalt, teils in naturalisierter Form überall begegnet, wo sozialkonservative Anschauungen vom Staat und von der Wirtschaft sich weltanschauungsmäßig begründen. Ihre Herkunft aus dem Luthertum bildet ein Thema des Werkes von Troeltsch, ihre Fortentwicklung bis in den Kreis Friedrich Wilhelms IV. und bis in die Bismarcksche Politik ein Thema des Werkes von Meinecke.

In unserem Zusammenhang ist die Feststellung wichtig, daß in dieser nach Ursprüngen und Zielen höchst mannigfaltigen Gedankenwelt, die schließlich nur politisch eine Einheit ist, die romantische Nationalökonomie einen originalen Strukturbegriff der Wirtschaft ausbildete, der in seinen wesentlichen Bestimmungen — Totalität, Tradition, Organismus, innere Lebendigkeit — aus romantischer Philosophie gespeist war und die spezifisch-romantische Bewertung der Wirtschaft zum Ausdruck brachte. Er war nicht etwa die Abschilderung eines historischen Zustandes, er war ein freies Gebäude aus

ethischen Werten, und das Mittelalter, wie man es sah, diente gleichsam nur als Beweis seiner Möglichkeit. Wie Kant Rousseaus Lehre dahin verstand, der Mensch solle nicht in den Naturzustand zurückkehren, er solle nur dahin zurücksehen und sich bestreben, Vernunft durch Vernunft zu überwinden; wie Schiller den Weg zur Natur durch Kultur hindurch zu suchen, Fichte aus der Sündhaftigkeit nicht rückwärts zum arkadischen Zustand des Vernunftinstinkts, sondern vorwärts zum elysischen Zustand der Vernunftkunst zu dringen forderte, so forderte auch die Romantik eine Rückkehr, die zugleich Fortschritt sei (wobei freilich die sittliche Forderung allzuleicht zu romantischer Sehnsucht verblaßte), und die Idee der wahren Volkswirtschaft lag ihr nicht unwiederbringlich in der Vergangenheit, sondern als Ziel in der Zukunft. Das europäische Gesamtleben wurde durch den neuzeitlichen Manufakturgeist, Dismembrationsgeist und Begriffsgeist aus den Fugen der alten Notwendigkeit gebracht, das schöne innere Ebenmaß des Mittelalters ging verloren, alles wurde Handel, kurz, der einseitige Zustand der Dinge entstand, den Adam Smith und seine Nachbeter für den ökonomischen Normalzustand der Dinge ausgeben möchten[27]). Aber der wahre Staatsmann antizipiert bereits heute in seinem Herzen eine bessere Zukunft, in der das geistige und das ökonomische Leben wieder eine Einheit bilden, Weltmarkt und Weltkirche innig und kräftig ineinandergreifen werden[28]). Wirtschaft ist nicht notwendig der kommerzielle Kampf der atomisierten Interessen, der sie jetzt ist. Wirtschaft ist eine geistige Angelegenheit der staatlichen Gemeinschaft. Sie ist in der Bewertung der Romantik, wie im Liberalismus, ein überindividueller Zusammenhang, freilich keiner zwischen bloß sachlichen Interessen; ein objektives System, freilich keines nach mechanischen Gesetzen; ein Markt, freilich keiner ausschließlich zwischen Warenmassen und Geldäquivalenten. Die Totalität der physischen und geistigen Kräfte der Nation in der Kontinuität der Generationen ist ihr Träger und »produziert« sie als ihr überragendes Werk. So sind die ökonomischen Formen im romantischen Wirtschaftsbegriff zwar eine objektive Welt von dauerndem Bestand, doch eine seelenvolle und von menschlichem Wert erfüllte. Jede ökonomische Beziehung zwischen Menschen ist zugleich eine Beziehung des Gemüts, jede wirtschaftliche Arbeit ein freudig und meisterlich getaner Dienst am

Ganzen. Hierbei ist die romantische Nationalökonomie vom Humanitätsideal der Wirtschaft dadurch geschieden, daß der Mensch in ihr nicht freischöpferisch seine ökonomische Welt wie ein Kunstwerk erbaut, sondern daß er — ein frommes Glied in der Kette der Generationen, Bürger eines wohlbegrenzten Standes, Erbe gewisser Güter und Gaben, Bindungen und Freiheiten — an bestimmter Stelle in den ökonomischen Kosmos hineingeboren wird wie in seine Heimat und von da aus einen engeren oder weiteren Umkreis mit seinen lebendigen Kräften belebt. Dieser Mensch ist wesentlich Bürger, jener war wesentlich Individualität; darum geht in jenem Wirtschaftsbegriff eine schöpferische Bewegung nur vom Menschen auf die Wirtschaft hin: der Mensch gestaltet seinen ökonomischen Umkreis zu seinem individuellen Werk; hier dagegen ist die Bewegung gegenseitig: das gegliederte Ganze der Volkswirtschaft umfängt den einzelnen Menschen, läßt ihn am Schatz des geistigen und materiellen Nationalkapitals teilhaben, fordert aber auch alle seine Kräfte für die nationale Produktion. Jeder Einzelne produziert die Gesellschaft, aber die Gesellschaft produziert auch jeden einzelnen Bürger. In der Formel, daß die Volkswirtschaft ein Organismus sei, ist die ganze Bewertung der Wirtschaft im Sinne der romantischen Nationalökonomie enthalten, vorausgesetzt daß man das Wort Organismus im Sinne romantischer Philosophie versteht. Dann aber ist in dieser Formel zugleich der grundsätzliche Einwand gegen romantische Nationalökonomie und die Bezeichnung ihrer inneren Grenze enthalten. Die organische Analogie läßt im Begriff des sozialen Ganzen und in der Beziehung seiner einzelnen Glieder und Funktionen einen Zug von Naturhaftigkeit (man ist versucht zu sagen: von Pflanzenhaftigkeit) bestehen, der für die Erkenntnis der gemüthaften und unbewußten Bezüge zwischen Menschen Wertvolles leistet, der aber den hochgespannten Gegensätzen der sozialen Kampfgebiete, dem scharfen Antagonismus der materiellen Interessen, diesem gleichsam knirschenden Getriebe einer komplizierten Wirtschaft schlechterdings nicht gerecht zu werden vermag. Wohl ist man, seit Novalis enthusiastischem Lobpreis der katholischen Kultureinheit im Mittelalter, von der unendlichen Entwicklungsfähigkeit der ständischen Formen überzeugt und verspricht: nie werde Rückkehr zu abgestorbenen Institutionen erstrebt werden, die ganze Freiheit, Beweglichkeit und Welt-

freudigkeit des Geistes der Neuzeit solle in die Kultur der Zukunft mit aufgenommen werden, und die Aufgabe werde sein, zwischen Mittelalter und Gegenwart zu »vermitteln«[29]) (wiederum dieser alles sagende und zu nichts verpflichtende romantische Begriff!). Aber dieses Versprechen wird in keinem Punkte eingelöst. Es ist charakteristisch, wie Adam Müller sich mit dem Problem der wirtschaftlichen Arbeit abfindet[30]): auch der Begriff der Arbeit (der nun einmal unromantisch ist) wird in den gutromantischen Begriff der »Vermittlung« aufgehoben, damit aber natürlich seines spezifischen ökonomischen, psychologischen und ethischen Sinnes entkleidet. Friedrich Schlegel hat gelegentlich Adam Müllers Art als »einen gewissen Pantheismus des Gefühls« charakterisiert, »der so gern möglichst alles in Harmonie auflösen will«[31]). Die patriarchalisch-gebundene und religiös-durchwaltete Wirtschaft des Mittelalters, zumal in der Verklärung des romantischen Geschichtsbildes, genügte diesen ökonomischen Kategorien. Aber nicht nur vor dem Kapitalismus, sondern überhaupt vor jeder technisch und organisatorisch vollbewußten Epoche muß das romantische Wirtschaftsideal versagen. Die schöne geistige Natur, die ihm die Wirtschaft ist, enthält all ihren Reichtum an Gegensätzen bereits in dem natürlich gegebenen Zustande der »Vermittlung«; statt daß diese Vermittlung als Aufgabe der gesellschaftlichen Praxis, ökonomisch gesprochen als Arbeit begriffen wird.

IV. Kapitel.

Philosophie der Arbeit.

Hegels Philosophie hat vermöge der unerhörten Kapazität ihrer dialektischen Methode als einziges von den Systemen des Idealismus das Wagnis unternehmen können, die Welt des Eigennutzes und der Arbeitsteilung, die Wirtschaft des Zeitalters wie sie war, als positives Moment in das System der Vernunft aufzunehmen. Die bürgerliche Gesellschaft, d. h. das ganz auf freies Spiel der partikularen Interessen gestellte System der Bedürfnisse und ihrer arbeitsteiligen Befriedigung, wird in diesem Idealismus, dem keine Negation unüberwindbar und keine Realität aus dem Prozeß der Idee ausgeschlossen erscheint, zur wesentlichen Stufe der Sittlichkeit zwischen ihrer unmittelbaren und ihrer selbstbewußten Verwirklichung, zwischen Familie und Staat. In der bürgerlichen Gesellschaft ist sich jeder selbst Zweck. Da er nun ohne Beziehung auf andere den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen kann, werden diese anderen und wird das Ganze Mittel zum Zweck des Besonderen. Ein Widerspiel der völlig auseinanderfallenden Besonderheiten entspinnt sich. Das Ganze ist nur der »abstrakte Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen«[1]). Das ist die Sphäre der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, jene Stufe der Idee, welche, aus der substanziellen Sittlichkeit der antiken Staaten völlig verbannt, erst der modernen Welt angehört, die allen Bestimmungen der Idee ihr Recht widerfahren zu lassen vermag.

Es ist gleichwohl Schein, daß in der Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit völlig auseinanderfielen.

Sie sind dadurch aneinander gebunden, das jedes einzelne Besondere das andere zu seiner Bedingung hat; das macht die Realität des Allgemeinen noch in dieser Sphäre seiner vollkommenen Negation aus. Ich erwerbe von anderen die Mittel der Befriedigung, bin aber zugleich genötigt, durch Arbeit Mittel für die Befriedigung anderer hervorzubringen[2]). So bildet die Arbeit, die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel, die Schöpfung eines allgemeinen Vermögens an Gütern, aus dem alle partikularen Bedürfnisse anteilsweise befriedigt werden[3]), das eigentliche Band, das die bürgerliche Gesellschaft zusammenhält. »In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, — in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der übrigen produziert und erwirbt.« Der gesellschaftliche Charakter der Arbeit ist das Allgemeine und Objektive auf dieser Stufe des Geistes. Dieser Charakter steigert sich, je mehr die Produktion sich spezialisiert. Welchem der drei Stände, in die die nationale Produktion sich gliedert, es angehören will, entscheidet in der modernen bürgerlichen Gesellschaft das Individuum nach freier Willkür. Aber durch die Willkür vermittelt geschieht das Notwendige und realisiert sich das Allgemeine: fester und fester sieht sich durch Arbeitsteilung die Selbstsucht ans Ganze geschmiedet und indem jede einzelne Leistung immer spezifischer, abstrakter, einfacher und mechanischer wird, bis schließlich an ihre Stelle die Maschine treten kann[4]), bauen die partikularisierten Einzelnen durch ihre gesellschaftliche Arbeit das feste, gediegene und gegliederte objektive Ganze des Wirtschaftsstaates auf. In diesem Wirtschaftsorganismus ist, geht man nur auf seine Elemente zurück, schließlich alles Arbeit. Das unmittelbare Material, das nicht verarbeitet zu werden braucht, ist nur gering: »Selbst die Luft hat man sich zu erwerben, indem man sie warm zu machen hat; nur etwa das Wasser kann man so trinken, wie man es findet[5])!« »Menschenschweiß und Menschenarbeit erwirbt dem Menschen die Mittel des Bedürfnisses«. Das ist ein anderer Klang als der Schalmeienton romantischer Nationalökonomie.

Das echte Ethos des Hegelschen Denkens: dialektische Bewäl-

tigung der schärfsten Negationen ohne jede Spur fauler Ausgleiche, Aufbau der Formeinheiten aus dem bewegten Leben sich aneinander abarbeitender Gegensätze, leidenschaftlicher Realismus in der Analyse, dabei restlose Rationalisierung des Gegebenen zum System, — lebt in diesem Begriff der Wirtschaft als einer unentbehrlichen Stufe der in der geschichtlichen Welt sich verwirklichenden Idee. Dadurch, daß die bürgerliche Gesellschaft und in ihr das wirtschaftliche Leben als ein wesentlicher Schritt in der Dialektik des Sittlichen, als Aufgehen eines neuen Prinzips, dies neue Prinzip der freien Besonderheit aber als notwendiges Moment des modernen Staates erkannt wird, ist mit der vollen Strenge der dialektischen Methode die wirtschaftliche Wirklichkeit als vernünftig, die Vernunft auf der Stufe der partikularen Freiheit als gesellschaftlich wirklich erwiesen. Einen wirtschaftlich-staatlichen Organismus, ohne dies Korrelat des privaten Sonderinteresses als Ideal zu proklamieren, ist nunmehr ebenso unmöglich wie die partikularen Interessen als absolute Zwecke, den Staat als ihr bloßes Werkzeug zu denken. Aufklärung wie Romantik sind als einseitige und subjektive Standpunkte erwiesen[6]). Die moderne Wirtschaft hat prinzipiell ihren Ort im Systeme der Vernunft gefunden.

Es ist nunmehr nötig zu fragen, ob die Hegelsche Philosophie, die sich als erste fähig erwies, die Sphäre der Wirtschaft positiv anzuerkennen und systematisch einzuordnen, auch über die Denkmittel verfügte, den inneren Gehalt dieser Sphäre, die Gesetzmäßigkeiten ihrer Struktur, die Eigenart ihrer gegenwärtigen Lage, die Tendenzen ihrer Entwicklung voll zu begreifen; ob ihr Realismus der Realität des Wirtschaftslebens wirklich Herr geworden ist. Was ist diese Wirtschaft, die mit Rechtspflege und Polizeiwesen zusammen die »bürgerliche Gesellschaft« ausmacht? Sie ist das System der Bedürfnisse und ihrer Befriedigungen. Sie ist das durch gesellschaftliche Arbeit produzierte, zum Genuß verteilte und immer wieder zu reproduzierende Gesamtvermögen an Produkten. Sie ist der Smithsche Markt in seiner mechanischen Gesetzlichkeit (wobei es für das Prinzip wenig verschlägt, ob Hegel einige staatliche Eingriffe in die Gewerbefreiheit, einige Preisregulierungen und Armengesetze mehr in Rechnung setzt als der liberale Engländer). Bezeichnend genug, daß diese Sphäre vorwiegend mit Naturbegriffen, als »Geist, der sich

entzweit hat«, als »Sittlichkeit in ihrer äußeren Erscheinung« beschrieben und die Nationalökonomie geradezu der Astronomie des Planetensystems verglichen wird. Als Ganzes eine historische Kategorie, wie sich das im dialektischen System von selbst versteht, ist die Welt der bürgerlichen Gesellschaft im Inneren ein naturalistisch gesehener Mechanismus, ein zeitloses, entwicklungsloses System nicht aus schöpferischen Kräften sondern aus tauschbaren Arbeitsleistungen und Güterwerten. Sogar der tragende Begriff der Arbeit verfällt dieser Naturalisierung: völlig im Sinn der mechanistischen Begriffsbildung des natürlichen Systems der Wirtschaft. In diesem System nämlich war zwar, von Locke bis Ricardo, immer konsequenter die Konstruktion durchgeführt worden: Arbeit sei die letzte Erzeugerin alles Werts, primum movens der Wirtschaft und Begründerin alles gesellschaftlichen Zusammenhangs, aber nie war in ihm die Arbeit anders gedacht worden denn als elementare Qualität und atomhafter Baustein der volkswirtschaftlichen Gegenstände. Sie konnte nicht anders gedacht werden, ohne die naturwissenschaftliche Methode zu durchbrechen. Ihr Begriff war den Begriffen des nationalen Wohlstandes, des Erwerbs, des Einkommens, deren Elementarkonstruktion sie zu leisten hatte, untergeordnet. Der Markt, nicht die Werkstätte, das wirtschaftliche Gut, nicht die Arbeit, war und blieb Urphänomen der Wirtschaft. Das war der Arbeitsbegriff, gegen den sich später Friedrich Lists Nationalökonomie der produktiven Kräfte richtete. Nichts von lebendigen Qualitätsunterschieden der Arbeit, nichts von ihren natürlichen Wachstumsbedingungen, nichts von ihrer kulturellen Bedingtheit und wenig von ihrer kulturellen Bedeutung. Indem nun Hegel in seinem dialektischen Aufbau der staatlichen Welt die Sphäre der Wirtschaft im wesentlichen mit den Begriffen der englischen Nationalökonomie bestritt, hat er den mechanistischen Arbeitsbegriff mit allen seinen Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeiten übernommen und als Wahrheit für die Stufe der bürgerlichen Gesellschaft anerkannt. Das ist um so erstaunlicher, als in Hegels System der Begriff der Arbeit ein unendliches Gewicht hat. In dieser Philosophie, die das Wirklichkeitsganze als den ‚arbeitsreichen' Fortschritt des Geistes durch alle Negationen hindurch verherrlicht, ist Arbeit bis in die einzelnen Formulierungen hinein das metaphysische Bewegungsprinzip. Die Idee läßt die Gegensätze

der Realität sich aneinander »abarbeiten«. Die Unmittelbarkeit, in die der Geist am Anfang versenkt ist, wird »weggearbeitet«. Die Geschichte »erarbeitet sich« den Übergang in ihre nächsthöhere Stufe. Und trotzdem hat diese Philosophie die Domäne der Arbeit, das moderne Wirtschaftsleben, zwar, wie bereits erwähnt, konstruktiv aus lauter Arbeit aufgebaut, es aber dabei zum unabänderlich-zukunftslosen Gleichgewicht der privaten Interessen mechanisiert und mit Begriffen zu deuten versucht, die nichts von dem gewaltigen dynamischen Realismus des original-Hegelschen Arbeitsbegriffes haben, sondern schließlich aus dem rationalistischen Nachlaß der Aufklärung stammen. Sie hat einen Fortschritt des Geistes zu höheren Stufen der Organisation nicht innerhalb der Sphäre der Wirtschaft, sondern nur durch eine μεταβασις εις αλλο γενος: durch Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft im Staat für möglich gehalten. Sie hat der wirtschaftlichen Welt, diesem natürlichen System durcheinanderschwirrender Partikularinteressen, keine andere Struktur zu geben gewußt als die schematische und rückwärtsweisende Gliederung nach drei Ständen[7]), hat zwar die große Bedeutung der »Korporation« für die Sittlichkeit und Ehre des einzelnen Gewerbes erkannt[8]), aber nicht konkret zu sagen vermocht, welche Formen der Organisation denn nun in der gegenwärtigen Welt, »nachdem man die Korporationen aufgehoben hat«, die Träger gewerblicher und bürgerlicher Berufssittlichkeit zu sein haben. Sie hat, positiv gesprochen, alle Tendenzen des erstarkenden Kapitalismus (und es gab da wahrlich unübersehbare Zeichen der Zeit): die neue Technik, die Intensivierung der Verkehrswirtschaft, die neuen Organisationsansätze, die klassenkämpferische Basis der Revolutionen, aufs gründlichste übersehen. Zum Fortschritt drängender Geist ist Mechanismus geworden. Die Dialektik hört im System der Wirtschaft auf! Es ist, als ob ihre alles verlebendigende Methode an die ökonomische Wirklichkeit zwar wie an ein grenzhaftes Ding an sich gerade heranreichte, aber nur von außen einen Naturbegriff von ihr, nicht von innen ihr Leben und ihre Entwicklung zu erfassen vermöchte. Und die Einführung des Wortes und Begriffs Maschine an akzentuierter Stelle der Rechtsphilosophie[9]) bezeichnet einen der kritischen Punkte der Geistesgeschichte, an denen eine Denkform neue Wirklichkeitsmassen entweder als Problem von ferne sieht, ohne sie in Angriff nehmen zu

können, oder unbewußt an sie rührt, ohne sie auch nur als Problem zu sehen.

Man hat diese Grenze in Hegels Philosophie des objektiven Geistes seit langem bemerkt; hat sie bald als unbegreifliches Versagen des großen Realisten und Kenners seiner Zeit empfunden, bald als flachen Einwand gegen »wirklichkeitsferne« Spekulation überhaupt ausgespielt. Weder die relative Zurückgebliebenheit Deutschlands in der kapitalistischen Entwicklung noch Einzelursachen in der Denkart Hegels erklären sie zur Genüge: sie will (wie dies z. B. J. Plenge tut) aus der Gesamtbewegung des deutschen Idealismus begriffen sein[10]). Der deutsche Idealismus geht (entgegengesetzt dem griechischen) von oben nach unten: vom Problem Vernunft zum Problem Mensch; seine christlich-theologische Vergangenheit ist an dieser eigentümlichen Problematik schuld. Er beginnt mit der kritischen Zergliederung der sogenannten »reinen« Funktionen der Vernunft, löst sie schrittweise in Aktualität, dann in konkrete geistige Lebendigkeit auf, zwingt sie gleichsam vom Himmel in die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit herab und endet mit einem System des konkreten Rationalismus, das den Weltprozeß zur Verwirklichung der Vernunft rationalisiert. Ist nun aber auch in Hegel die Identität des logischen Prozesses mit dem Formenreichtum der organisierten Gesellschaft gewonnen, — seine unirdische Herkunft haftet dem Logos noch immer an. Seine Verwirklichung in den hohen Formen der Kunst, der Religion, der Philosophie, des Staates vermag die dialektische Methode, indem sie den Weltprozeß nachdenkt, auszuschöpfen. Aber die Naturseite der Geschichte, die ökonomisch-technische Unterlage der Gesellschaftsbildung, gelangt nur in Ansätzen und zum Teil zu ihrer Rationalisierung, und in dem Problem der Ineinsbildung von Vernunft und Wirklichkeit bleibt eine Differenz zurück, insofern es sich um die Systeme der materiellen Kultur handelt. Kommt hinzu, daß die Dialektik in der Hegelschen Form — das große methodische Mittel für diese Ineinsbildung — zu dem Glauben verführte, alle notwendigen Momente des Geistes seien im System der Wirklichkeit ausgefaltet, die Welt sei fertig und zum mindesten auf den unteren Stufen des Geistes (wie die Wirtschaft eine ist) keine wesentliche Umgestaltung mehr zu tun. Wesen zwar nicht aller Philosophie, doch gewiß der Hegelschen ist es,

Eule der Minerva zu sein, die erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnt.

So hat denn der deutsche Idealismus an dem Problem der Wirtschaft seine eigene innere Problematik zu fühlen bekommen. Er hat in dem System, das ihn vollendete, durch eine Philosophie der Arbeit die wirtschaftliche Sphäre realistisch zu begreifen und idealistisch einzuordnen versucht; mit welchen Einschränkungen das gelang, wurde gezeigt. Erst als der Idealismus, kühn gesprochen, vom Gang der Geistesgeschichte selbst dialektisch überwunden wurde, nämlich erst als er in historischen Materialismus umgeschlagen war, ist es zu einer Bewertung der Wirtschaft gekommen, die im wirtschaftlichen Leben spezifische Lebendigkeit und metaphysischen Gehalt gefunden hat. In der Bewertung des Idealismus blieb die Wirtschaft mit dem Odium des »Materiellen« behaftet, erst die Überspannungen des Materialismus haben das Materielle idealisiert.

Es bezeichnet eine der aufschlußreichsten Parallelen in der Geschichte der neueren Philosophie, daß das Problem einer Philosophie der wirtschaftlichen Arbeit zur gleichen Zeit auf einem ganz anderen philosophischen Boden, nämlich im Bereich der naturalistischen Weltanschauungen erwachsen ist, deren Entwicklung von Naturphilosophie zum modernen Positivismus neben der Geschichte des idealistischen Denkens als eigene Kontinuität einhergeht. In Lorenz Steins bedeutendem Buch über den Sozialismus und Kommunismus im zeitgenössischen Frankreich (1842) ist die Parallele zwischen deutscher Philosophie vom objektiven Geist und französischer physikopolitischer Wissenschaft, zwischen Hegel und St. Simon, zum ersten Male gesehen; sie unter der Kategorie Bewertung der Wirtschaft nachzudenken, ist reizvoll und fruchtbar. Der ganze Zusammenhang der exakten Wissenschaften, wie er in den Generationen von Galilei bis d'Alembert aufgebaut wurde und in der französischen Enzyklopädie seine adäquate Verkörperung fand[11]), ist von dem Ethos des Baconischen Programms getragen: eine Wissenschaft ohne Idole, eine metaphysikfreie und methodensichere Philosophie der Tatsachen solle die klare, widerspruchslose und praktisch verwendbare Erkenntnis der phänomenalen Welt gewinnen; Naturbeherrschung, Lebensförderung, Weltgestaltung sei der Sinn der Wissenschaft. Der Gedanke eines typischen Verlaufs der intellektuellen Entwicklung von

mythologischer über metaphysische zu positiver Erkenntnisart ist seit Turgots erster Formulierung des Drei-Stadien-Gesetzes Gemeingut dieses ganzen philosophischen Typus[12]) und schließt die Meinung ein: mythologisch-metaphysische Begriffe hätten all den Wahn, die Furcht, den Despotismus und die unvernünftigen Kämpfe mit sich gebracht, die positive Philosophie aber, in unbegrenztem Fortschritt zum Ideal völliger Klarheit und Geschlossenheit weiterschreitend, bedeute zugleich die Verwirklichung einer großen rationalen Kultur, in der die Einheit und das Glück der solidarischen Menschheit, das Ziel der Geschichte, als das freie Werk der Vernunft erreicht werde. Von Anfang an ist nun diese auf Nutzbarmachung der intellektuellen Ergebnisse gerichtete Tendenz das stärkste Motiv gewesen, die sieghaften Methoden positiver Wissenschaft von ihren ersten klassischen Anwendungsgebieten, von Mathematik, Mechanik und Astronomie auf das Feld der moralisch-sozialen Wissenschaften überzuführen. Wie der Gedanke von der dreistufigen Entwicklung der menschlichen Intellektualität, so ist auch der Gedanke von dem logischen Stufenbau der positiven Wissenschaften, lange ehe Comte ihn populär gemacht hat, in diesem ganzen philosophischen Zusammenhang lebendig. Anordnungsprinzip im System der Wissenschaften (und ihrer logischen Stufenfolge entspricht die tatsächliche Sukzession ihrer Verwirklichung) ist schon für d'Alembert und Turgot der Grad der Abstraktheit und der Einfachheit des Objekts. Über der »ersten Wissenschaft« (der Algebra) bauen sich durch schrittweise Determination des Objekts die konkreteren Wissenschaften der Geometrie, der Mechanik, der speziellen Naturwissenschaften auf. Und da nun die rationalen Methoden der positiven Philosophie vor den Erscheinungen des Lebens und der Gesellschaft nicht Halt machen, so erwuchs bei d'Alembert, Turgot und Condorcet der Gedanke einer exakten Moral, einer »physiokratischen« Ökonomie, einer positiv-wissenschaftlichen Politik. Damit erhielt das Ideal der Weltbeherrschung durch Wissenschaft den konkreten Inhalt einer rationalen Ordnung der Gesellschaft, einer sozialen Technik als Korrelat zur materiellen, einer Politik auf wissenschaftlichem Grunde. Turgots staatsmännische Wirksamkeit ruht ganz auf der Überzeugung von der Erkennbarkeit der naturgesetzlichen Ordnung sozialer Phänomene. Als nun vollends die Erschütterungen der Revolution den wissen-

schaftlichen Geist vor die Aufgabe zu stellen schienen, das gesellschaftliche Leben durch Vernunft neu aufzubauen, wurde die »Wissenschaft vom Menschen« als höchste intellektuelle Angelegenheit des Zeitalters empfunden. Die neugegründete moralisch-politische Klasse des Institut de France wird Mittelpunkt dieser Bestrebungen. Physiologie, empirische Psychologie, Ökonomie und Moral sollen vereinigt den Geisteswissenschaften endlich eine feste Basis geben und das System der Sozialwissenschaft begründen, welche die für das Glück der Menschen wichtigste Wissenschaft ist und notwendigerweise erst zuletzt entwickelt wird, weil sie das Ergebnis und Produkt aller anderen ist. So hat denn um die Wende des Jahrhunderts die naturalistische Philosophie gleichsam von unten denselben Punkt erreicht, den der deutsche Idealismus von oben erreicht hat, und wie Hegel sieht sich der Positivismus im Fortschritt seiner Probleme an eine Philosophie der sozialen Wirklichkeit, damit an eine Philosophie der Wirtschaft herangeführt. Während aber die philosophische Bewältigung der technisch-ökonomischen Seite der Kultur im deutschen Idealismus unter der Spannung zwischen der überirdischen Herkunft der Vernunft und ihrer materiellen Bedingtheit litt, gab im Positivismus der systematische Aufbau der Geisteswissenschaften auf die Naturwissenschaften und die bewußte Beziehung aller Erkenntnisse auf das Wohl der Menschheit die denkbar günstigsten Möglichkeiten für eine Philosophie der Wirtschaft. Und während dort die Dialektik, vom Glauben an eine reif und fertig gewordene Kultur gelähmt, Entwicklungstendenzen und Zukunftszeichen der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lage übersah, wurde hier mit keckem Aufklärungsverstande die bisherige Geschichte als Wust von Unvernunft, bestenfalls als aufsteigende Reihe überwundener Vorstufen beurteilt, und wahrer Inhalt und Sinn der Wissenschaft wurde die Zukunft, ihre Voraussicht und ihre Herbeiführung durch Erhebung der Vernunft zur leitenden Macht der Gesellschaft. Die Polytechnische Schule, aus der Revolution erwachsen, hat den klassischen mathematischen Geist der exakten Wissenschaften mit den Idealen von Freiheit, Fortschritt und Humanität lebendig verbunden und dies Ethos der Herrschaft des Menschengeschlechtes über Natur und Geschichte vom 18. ins 19. Jahrhundert hinübergetragen.

Vom Geist dieser polytechnischen Schule, die um Lagranges

geniale Persönlichkeit die hervorragendsten Forscher der Zeit mit ihren Schülern zur Lebensgemeinschaft verband, hat St. Simon gesogen. Ein unwissenschaftlicher Kopf und doch ein großer Denker, nicht zu methodischer Erkenntnisarbeit, kaum zum konzentrierten Studium fähig, fragmentarisch aber assoziationsreich, voller Pläne und voller Selbstbewußtsein, doch hinter hochtönenden Ankündigungen mit der Leistung stets zurückbleibend, dabei ein enzyklopädischer Mensch und universaler Schriftsteller, von großem unmittelbarem Einfluß auf andere Menschen, in einem phantastischen, maßlosen, wechselvollen Leben, das er mit Stolz als vie experimentelle empfand, durch Revolution, Politik, Grundstücksspekulationen, wissenschaftliche Studien, Luxus und bittere Not hindurchgeführt, ließ sich dieser taten- und wissensdurstige Graf in einer merkwürdig seigneuralen Form von den Größen der polytechnischen Schule der Reihe nach in alle Wissenschaften einführen. Aus dieser Quelle stammt sein wissenschaftliches Wissen und mehr: stammen alle wesentlichen Züge seiner Weltanschauung, vor allem der unerschütterliche Glaube an die empirische Wissenschaft, die Überzeugung vom systematischen Zusammenhang und vom unendlichen Fortschritt ihrer Erkenntnisse, der Begriff von der Geschichte als naturgesetzlichem Aufstieg aus Barbarei zu Kultur und die strikte Beziehung aller Wissenschaft auf Umgestaltung der Welt, insonderheit der sozialen Ordnung. Fernab aller vagen »Spekulation« (Kant ist abschreckendes Beispiel!) ist der menschlichen Intelligenz ein ganz neuer Weg zu bahnen: der physiko-politische. Die physiko-politische Wissenschaft — St. Simon ist überzeugt, daß er sie begründet hat — wird anstelle der Mächte des theologisch-feudalen Systems leitende Macht in der Gesellschaft der Zukunft sein. »Das goldene Zeitalter der Menschheit liegt nicht hinter uns, es liegt vor uns, es liegt in der Vollkommenheit der sozialen Ordnung; an uns ist es, ihm den Weg zu bahnen«[13]).

Alle diese aus der Tradition der Aufklärung stammenden und kontinuierlich auf Comte weiter wirkenden Denkformen einer optimistischen Geschichtsphilosophie werden nun bei St. Simon zum ersten Male mit wesentlich ökonomischem Gehalt erfüllt: das macht den St. Simonismus für unser Problem zu einer philosophisch eigentümlichen und einflußreichen Lösung. Ohne daß geradezu ein histo-

rischer Materialismus im Marxschen Sinn prinzipiell verkündet und methodisch durchgeführt würde, wächst der Gedanke empor: der Stand der Wirtschaft sei der charakteristische Faktor einer Kultur, die Entwicklung der Wirtschaftsformen der eigentümliche Inhalt der Geschichte und die Herausbildung der organisierten Zukunftswirtschaft die historische Aufgabe der Gegenwart. Die intellektualistische Geschichtsphilosophie, nach der die Geschichte der gesetzmäßige Stufengang von der mythologischen über die methaphysische zur positiv-wissenschaftlichen Erkenntnis sei, wird im späteren Denken St. Simons fortschreitend durch die ökonomische Wendung verdrängt: daß der gesetzmäßige Stufengang von der feudalen über die liberale zur sozialistischen Wirtschaftsform den Kern der Menschheitsentwicklung ausmache. »In der Industrie gründen letzten Endes alle realen Kräfte der Gesellschaft«[14]); wobei unter ‚Industrie' nicht nur gewerbliche Tätigkeit, sondern auch Ackerbau, Handel, Wissenschaft, angewandte Kunst, organisatorisches Wirken, kurz alles verstanden wird, was zum Aufbau des Wirtschaftslebens tätig ist. Es ist nun klar, daß fast alle charakteristischen Wirtschaftserscheinungen jener vom Willen zum Hochkapitalismus getragenen Jahrzehnte nach der französischen Revolution: die Intensivierung des Verkehrs, die Rationalisierung des Bankwesens, die fortschreitende Erschließung der Schätze der Erde, die Herausbildung neuer Assoziationsformen, in der Linie der französischen Aufklärungsphilosophie, im Bereich ihres Blicks und in der Richtung ihrer einfachen ethischen Ideale von Solidarität, Humanität und vernunftgemäßer Wirklichkeitsgestaltung lagen. Darum besteht hier jene Spannung zwischen sittlichem Ideal und wirtschaftlicher Wirklichkeit, die dem deutschen Idealismus bis zuletzt innewohnt, nicht oder doch nicht als unüberbrückbarer Gegensatz. So heftig freie Konkurrenz, Not der Armen und Unfreiheit der Massen als Mängel empfunden werden: dem Kapitalismus wird im Ganzen zugestanden, daß er auf dem rechten Wege zur wahrhaften Zivilisation ist, denn er macht die Erde dem Nutzen des Menschen dienstbar, er vermehrt die Güter und die Wohlfahrt, er organisert das Menschengeschlecht fortschreitend zur friedlichen Wirtschaftsgemeinschaft. Kapitalismus und Kultur, die für den deutschen Idealismus in einem antithetischen, zum mindesten in einem dialektischen Verhältnis stehen, stehen hier im Verhältnis des einfachen

gradlinigen Fortschritts zueinander[15]). St. Simon kennt zwar den Unterschied zwischen »kritischen« und »positiven« Epochen, und die gegenwärtige Zivilisation ist ihm eine Krisis; doch die Dialektik seiner Geschichtsphilosophie hat etwas von einem nachträglich übergeworfenen Schema, jedenfalls reicht sie an den Ernst und die Spannungsweite Hegelscher Dialektik nicht im entferntesten heran. Das Minderwertige, ja Paradoxe des gegenwärtigen Zustandes besteht für ihn im wesentlichen in den noch nicht ausgetilgten Resten des feudalen Systems. Alle »Industriellen«, von der Masse der Arbeiter bis zu den Industriekapitänen, sind solidarisch gegen die feudalen Parasiten der Gesellschaft, gegen die adligen Müßiggänger und ihren Anhang, Militär und Beamtenschaft, die nicht produktiv arbeiten und sinnloserweise noch immer den Staat beherrschen. Diese Herrschaft muß zerbrochen und alle Macht denjenigen gegeben werden, die allein zum Wohle der Menschheit beitragen: den Industriellen, zu deutsch den arbeitenden Wirtschaftsmenschen. Wirtschaftliche Arbeit ist die einzige wirksame Kraft im Aufbau der Kultur, so soll sie auch das einzige Prinzip der politischen Rechte sein. Tout par l'industrie, tout pour elle[16]).

Nun sieht St. Simon, zum mindesten in seiner letzten Zeit, sehr wohl, daß auch in dem »industriellen System«, wie es sich gegen die Reste des Feudalismus mit Macht seine Freiheit erkämpft, ein verhängnisvoller Gegensatz liegt: der Gegensatz zwischen Arbeitern und Unternehmern. Auch die liberale Wirtschaft des Kapitalismus ist noch nicht die endgültige Kultur, aber sie ist eine weitere Stufe im gradlinigen Aufstieg zu ihr. Nicht eine leere »Freiheit« ist der letzte Zweck der menschlichen Assoziationen (wohin sie führt, zeigt das Elend der Arbeitermassen), sondern die gemeinsame Bewältigung der gesellschaftlich nützlichen Aufgaben, der Aufbau des gemeinschaftlichen Wohlstandes. Die Industrie mußte erst einmal aus den Fesseln des Feudalismus befreit werden. Nun aber wird eine rein immanente Entwicklung ohne Umwege und ohne Bruch zu immer höheren Formen der Assoziation führen, in denen die natürliche Solidarität aller, die arbeiten, verwirklicht ist; in denen sich die Industrie-Organisatoren und die Industriearbeiter nicht mehr als feindliche Klassen, sondern als Träger korrelativer sozialer Aufgaben gegenüberstehen; in denen keiner mehr unterdrückt, keiner ausge-

beutet und jeder zum Glück berechtigt ist, der durch Arbeit dem Ganzen dient.

Zwei ethische Werte recht verschiedener Herkunft werden zusammengeschweißt, um den moralischen Gehalt der Zukunftswirtschaft zu formulieren. »Liebet euch untereinander« und »organisiert eure Arbeit« — das unvergängliche Gebot des Christentums vereinigt mit dem Schlagwort des neuen Industrialismus, das ist das sittliche Fundament der friedlichen und tätigen Wirtschaftsgesellschaft, in die die Geschichte der Menschheit einmündet. Hierbei wird das Christentum und seine Liebesethik kurzerhand ins Sozial-Eudämonistische umgedeutet. »Die Menschen nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden glücklich machen«, »das Menschengeschlecht im Interesse der zahlreichsten und ärmsten Klasse organisieren«, das war Jesu Wille, den eine ketzerische Kirche verderbt hat und den das Neue Christentum der positiven Wissenschaft gereinigt wieder herzustellen hat[17]). Dies neue Christentum, das dem Inhalt nach nichts als Liebe ist, wird der Form nach nichts als Organisation sein. Eine auf Grund der physikopolitischen Wissenschaft durch und durch organisierte Wirtschaftsgesellschaft, eine Hierarchie der assoziierten Arbeit wird die Menschheit zur Einheit, die Erde zu ihrem Paradiese machen. Alle Kräfte und Intelligenzen, die jetzt müßig gehen, aufs Jenseits gewendet sind, oder im Daseinskampf unterdrückt werden, werden in dieser weltumspannenden Arbeitsorganisation nach ihren Fähigkeiten ihre Aufgabe, nach ihren Leistungen ihr Glück finden. Unser Planet ist durch die Wissenschaft nach allen Richtungen durchforscht: nun sollen die Gelehrten, die Künstler, die Ingenieure, die Industriellen einen Weltarbeitsplan aufstellen, durch dessen Ausführung alle Schätze der Erde gehoben werden[18]). Alle Weihen der Religion umkleiden diese technisch-ökonomische Utopie der nutzbar gemachten Wissenschaft und der organisierten Genußmittelproduktion. Ein neuer Kultus, dem alle Künste dienstbar sein sollen, wird die Einheit des Menschengeschlechts sinnlich zum Ausdruck bringen, eine allgemeine Kirche wird wie im Mittelalter Ordnerin des Weltlebens sein, aber die Gedanken des Opfers, der Weltabtötung, der jenseitigen Seligkeit werden aus ihr verbannt sein: die industrialisierte Erde ist das wahre Reich Gottes, durch Organisation der Arbeit wird es geschaffen, und in den Händen der positivistischen Gelehrten liegt die geistliche Gewalt.

Die engere St. Simonistische Schule ging später in diesem Gedanken einer Diesseitskirche vollkommen auf und wurde von ihm aus zu den bekannten Scharlatanerien und Ausartungen geführt. Aber bei St. Simon selbst liegt doch der hohe Gedanke zugrunde, daß eine überwirtschaftliche geistige Macht die Weltorganisation der Arbeit zu beherrschen habe, und daß die Zukunftswirtschaft Teil einer Gesamtkultur sein werde. In der philosophischen Durchdringung der sozialen Probleme läßt freilich St. Simon das Meiste ungetan, seine tragenden Begriffe sind Schlagworte und insonderheit seine ethische Grundlage ohne jede Tiefe. Die Schilderung der Lebensvorgänge des neuen Wirtschaftsorganismus und der Rechtsverfassung des neuen Arbeitsstaates kommt über moralische Deklamation, äußerliche Reformentwürfe und über gewisse Begriffe von Solidarität und Organisation nicht hinaus, die philosophisch vag bleiben, so anregend sie auf das politisierte junge Frankreich wirken. Aber diese pathetischen und immer wiederholten Forderungen: Organisation der Arbeit, Solidarität der Industriellen, Hilfe für die ärmste und zahlreichste Klasse, bezeichneten in all ihrer Unbestimmtheit doch schließlich die wesentlichsten Züge, die in der Wirtschaftswelt nach Formulierung drängten, und hoben die Idee der wirtschaftlichen Arbeit über die Begriffsbildung der liberalen Nationalökonomie hinaus auf eine höhere Stufe. Was der spekulativen Philosophie Hegels nicht gelungen war: Erfassung der entscheidenden Tendenzen der wirtschaftlichen Gegenwart, Einordnung der Industrie in eine Ethik des sozialen Ganzen, das wird hier mit Aufklärungsmitteln und einem naturalisierten Christentum zwar nicht geleistet, aber doch wirkungsvoll antizipiert. Eine Bewertung der Wirtschaft wird gewonnen, in der zwar alles Wirtschaften auf das Wohl der möglichst vielen als seinen Endzweck bezogen bleibt, in der aber dennoch der Glaube an den Fortschritt und Selbstwert der Assoziationsformen und der zentrale Gedanke vom Beruf der Vernunft zur Leitung der Gesellschaft weit über bloßen Utilitarismus hinausführt. Wirtschaft ist im St. Simonismus keineswegs bloß die technisch mehr oder minder vermittelte Befriedigung unserer Bedürfnisse, sondern sie ist die gemeinsame Leistung der menschlichen Gesellschaft, die sich durch Vernunft zur Herrin der Erde macht. Sie ist das große objektive Werk der verbündeten Menschheit, zu dem alle sittlichen Kräfte

mitwirken, in dem alle wissenschaftliche Erkenntnis ihr letztes Ziel findet, und in dem die Geschichte der Menschheit gipfelt. In dem Maße als die Menschheit vorwirtschaftlich, kriegerisch, feudal, aristokratisch ist, herrschen Ungerechtigkeit und Barbarei in ihr. Sie gelangt zur Kultur in dem Maße, als sie zur reinen Wirtschaftsgesellschaft wird. Denn die vollorganisierte Wirtschaft ist zugleich die volle Verwirklichung der Moral und die Erneuerung des christlichen Geistes. Ingenieure, Politiker, industrielle Unternehmer und Finanziers, die in jener geistig zerrütteten nachrevolutionären Epoche im St. Simonismus ihre Weltanschauung fanden, haben ihr Leben lang von diesen Gedanken gezehrt[19]). Unternehmertypen vom Schlage von Zolas Saccard sind auf ihrem Boden gewachsen. Die Banken, die St. Simon als die belebenden Mittelpunkte der organisierten Zukunftswirtschaft gepriesen hatte, waren ihnen zu Vehikeln des neuen Christentums verklärt, die Eisenbahnen wurden ihnen zu Instrumenten der religiösen Einheit der Erde, jeder Fortschritt kapitalistischen Geistes ein Fortschritt zum Weltfrieden der Arbeit. »Religion ist was die Menschen miteinander und mit der äußeren Welt verbindet. So ist also jeder Fortschritt in der Ausbeutung der Erde ein religiöser Fortschritt« (Pereire). Dieses St. Simonistische Ethos darf man nicht in der sektiererischen Narretei der engeren Schule suchen, aber es lebt in den Geschäftsberichten des Credit mobilier und der anderen Gründungen der Pereires und führt sie zu dem großen Gedanken einer Volkswirtschaft, in der wie in einer planmäßig entworfenen Stadt nichts willkürlich und zufällig, alles vollendete Organisation sei[20]). Es lebt, minder deklamatorisch, freilich auch minder schwungvoll, in vielen deutschen Industriellen derjenigen Jahrzehnte, in denen unsere ersten Eisenbahnen, Industriebanken und Aktiengesellschaften geschaffen werden[21]). Auch hier lenkt die Religion der organisierten Arbeit den Blick vor allem auf das System von Banken und Verkehrsmitteln, das die schlummernden wirtschaftlichen Kräfte des Landes erweckt. Sie verbindet sich mit Friedrich Lists großzügigen Ideen über ein nationales Eisenbahnsystem und über die Einheit aller Produktivkräfte des Landes. Sie gibt der kapitalistischen Industrie dieselbe metaphysische Bedeutung, die Hegel dem konstitutionellen Staat gegeben hatte und erhebt zum Sinn der Geschichte, was der Zug der Zeit war. Ihre sozialistischen

Züge verblassen im Bewußtsein dieser Unternehmer zu einem allgemeinen sozialen Verantwortlichkeitsgefühl und zum Glauben an die letzthin segensreichen Wirkungen des Kapitalismus für die Menschheit. Umsomehr tritt ihr Industrialismus hervor. So wird sie, mit ihrem moralischen Kampf gegen die »oisifs«, gegen Rentnertum und vorkapitalistische Existenzformen, zur Philosophie jener erfolgbewußten Gründerjahrzehnte, zur Philosophie der kapitalistisch organisierten Arbeit.

V. Kapitel.

Philosophie des Elends.

Das fürchterliche Elend, das seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts die Proletariervorstädte der Industrieländer heimsucht, gehört zu den dunkelsten Blättern der europäischen Kulturgeschichte. England, das den übrigen Ländern in der kapitalistischen Theorie wie in der kapitalistischen Praxis, im Stand der technischen Erfindungen wie in der Ausbildung der industriellen Organisationsformen weit voraus ist, ist ihnen, zumal seit der großen Depression nach dem Friedensschluß von 1815, auch in allen Erscheinungen der Arbeiterausbeutung und des Massenelends sowie in dem kühlen und sozial völlig indifferenten »Liberalismus« weit voraus, mit dem die herrschenden Klassen diesen Dingen gegenüber stehen. Die klassische Nationalökonomie gestattet keine sozialen Eingriffe in die heiligen Gesetze des freien Marktes, und der schwungvolle Optimismus einer trotz Krisen und Krächen sichtlich im schönsten Fortschritt befindlichen Epoche schließt mit dem robusten Egoismus des Unternehmertums ein stillschweigendes Einvernehmen dahin: jene Nachtseiten der neuen Wirtschaft zu ignorieren, sich jedenfalls offiziell nicht dafür verantwortlich zu fühlen. Erst als Arbeiteraufstände mit Brandstiftung an Fabriken und Sabotage an den verhaßten Maschinen allerorten aufflammen und durch keine Gewalt mehr unterdrückt werden können, erwacht, unsanft aufgerüttelt, so etwas wie ein soziales Gewissen. Kommissionen zur Untersuchung des Armenrechts, Regierungsenqueten über die Lebensverhältnisse der Arbeiter liefern Berichte, die einen konsequenten Indifferentismus fürderhin unmöglich machen und mitten in der Blütezeit des Manchestertums interventionistische Stimmungen stark werden lassen. Nunmehr fließen alte didaktische Neigungen des puritanischen Geistes mit sentimental-romantischen und humanitär-

philantropischen Strömungen der Zeit zusammen und lassen eine soziale Literatur entstehen, die das Elend der Arbeitermassen ins allgemeine Bewußtsein erhebt[1]). Soziale Lyrik und soziale Romane, gute und schlechte, werden geschrieben. Thomas Hoods »Song of the shirt« und Elisabeth Barrett Brownings »Cry of the children« treffen den Ton, der auf die englische Seele wirkt. In Frankreich geben in den 30er Jahren Villermés Werke die erste objektive und vollständige Beschreibung der grausamen Lebensbedingungen der Arbeiter und des Martyriums ihrer Kinder[2]). Sozialistische Ideologen schaffen aus dem dumpfen Gefühl, die unterdrückte Klasse zu sein, erste Anfänge des proletarischen Bewußtseins. Schließlich sorgt der Chartismus, der die Gärung der Arbeitermassen und ihre ungeregelten Ausbrüche zum ersten Male in eine machtvolle politische Bewegung sammelt, dafür daß das Proletariat und sein Elend aus dem Bewußtsein Europas nicht wieder verschwindet. Frankreich folgt der englischen Entwicklung auf dem Fuße, Deutschland mit größerem Abstand; hier erzwingen erst die Weberunruhen der 40er Jahre allgemeine Aufmerksamkeit für die Probleme des Proletariats. Als Friedrich Engels, »um dem Urteil über die sozialistischen Theorien und ihre Berechtigung einen festen Boden zu geben«[3]), die Erkenntnis der proletarischen Zustände als Notwendigkeit erkennt, schreibt er über die Lage der arbeitenden Klassen in England, denn die proletarischen Zustände seien in ihrer klassischen Form nur in England vorhanden und nur hier durch offizielle Untersuchungen vollständig und wissenschaftlich konstatiert; weil aber unsere soziale Ordnung auf keinen anderen Grundlagen ruhe als die jenseits des Kanals, so könne das konstatierte englische Elend dem spekulativ gewonnenen deutschen Kommunismus einen Anlaß bieten, auch unser deutsches Elend zu konstatieren und einstweilen, wo es noch nicht soweit sei, seine notwendige Zukunft zu ermessen.

Seitdem nun die ersten Anwälte des Proletariats: bürgerliche Philantropen, kommunistische Theoretiker, Dichter des sozialen Mitleids und politische Führer der anschwellenden Arbeiterbewegungen, die Kehrseite des Kapitalismus aufgedeckt haben: diese Arbeiterviertel im dunkelsten Manchester, in denen nur eine entmenschte, zur Tierheit herabgewürdigte, kränkliche Rasse gedeihen kann; diese demoralisierende Unsicherheit der Lage, die den freien Lohnarbeiter

zum willenlosen Objekt der kapitalistischen Konjunkturen macht; diese den Körper abmattende und den Geist tötende Langeweile einer rein mechanischen Arbeit an der unermüdlichen Maschine, an die der Proletarier von seinem sechsten Jahr an Tag für Tag gefesselt ist; diese staub- und lärmerfüllten Räume, die seine Welt, diese schleichenden Krankheiten, die sein Schicksal sind; diese schlechthin verbrecherische Ausbeutung unmündiger Kinder, zu deren Schutze als erste kümmerliche Maßregel 1818 dem Parlament eine Zwölfstundenbill abgerungen wurde; — seitdem sind die Tatsachen des proletarischen Elends dem öffentlichen Gewissen so tief eingeprägt, daß es keine soziologische Analyse und keine philosophische Bewertung der kapitalistischen Wirtschaft mehr geben kann, in der nicht das Elend wesentliches Moment wäre. Der ganze gedankliche Zusammenhang, der zeitlich von Baboeuf bis zu den Theoretikern der Revolution von 1848, ideell vom Anarchismus Proudhons bis zum Staatssozialismus Owens, vom reinen Kommunismus Cabets bis zur kleinbürgerlichen Utopie Fouriers reicht, wird, was seine Bewertung der Wirtschaft angeht, in seinem wesentlichen Thema bezeichnet, wenn man ihn mit der Proudhonschen Formel »Philosophie des Elends« überschreibt.

Marx hat rückblickend in seiner geistreichen Schrift gegen Proudhon[4]) dem utopistischen Sozialismus in Bausch und Bogen vorgeworfen, daß er das Elend nur als Elend sehe, statt darin die revolutionäre und zerstörende Seite zu erblicken, die die alte Gesellschaft umstürzen wird; insbesondere sei es des äußerlich sich so dialektisch gebärdenden Proudhons Verhängnis, daß er als Franzose, nicht als Deutscher geboren sei. Mit diesem Aperçu ist in der Tat der philosophische Gehalt des englisch-französischen Sozialismus in einem wichtigen Zuge charakterisiert: er ist vorhegelisch, ja vorkantisch; vordialektisch, ja vorkritisch. Die philosophische Lage in England und Frankreich brachte es mit sich, daß wie einst die erste Formulierung des Kapitalismus, so jetzt die erste Bewältigung der Probleme des proletarischen Elends mit den Mitteln der individualistisch-eudämonistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts geschah. Ins praktische wirtschaftliche Leben gestellt, teils führend (wie Owen), meist in kümmerlichen Positionen, haben die Sozialisten das Gedankengut der Aufklärung, die ihre Glanzzeit längst hinter

sich hatte, nicht wie St. Simon an der Quelle, sondern höchst peripherisch aus der zeitgenössischen Moralphilosophie geschöpft. Sie haben diese popularisierte Wissenschaft teils, wie sie sie fanden, benutzt, teils (wie Fourier) mit einer sonderbaren und komplizierten Begriffssystematik eigener Herkunft überbaut, die aber philosophisch nichts Schöpferisches bedeutet. Die große Entwicklung der Philosophie, die sich binnen weniger Jahrzehnte in Deutschland vollzogen hatte: dieser Idealismus, der schließlich die Wirklichkeit zum dialektisch bewegten Gedanken idealisierte, fehlt auf französisch-englischem Boden. Sensualistische Erkenntnistheorie, materialistische Metaphysik und eudämonistische Ethik, Locke, Holbach und Helvetius sind hier wesentlich unbestritten geblieben, und aus ihnen und der gradlinigen Fortbildung dieser Philosophie im neuen englischen Utilitarismus bestreiten die Sozialisten ihren Bedarf an philosophischen Begriffen [5]).

Wie nun St. Simon die klassische Geschichtsphilosophie vom Fortschritt der solidarischen Menschheit, so haben die Sozialisten nach ihm die klassische Moralphilosophie vom Eigennutz und vom Glück zu einer Philosophie der Wirtschaft umgebogen; wobei die Wahlverwandtschaft zwischen den philosophischen Begriffen und dem ökonomischen Gehalt hier ebenso einleuchtend ist wie dort. Dieselbe Philosophie, aus deren Ethos 1773 und 1789 die Menschenrechte abgeleitet worden waren, wird nunmehr von einem Zeitalter, dessen Schwerpunkt und revolutionärer Wille sich vom Politischen ins Ökonomische verschoben hat, als Basis für die wirtschaftlichen Forderungen des Proletariats benutzt. Diese von Natur freien, von Natur gleichen, von Natur mit allen Menschenrechten ausgestatteten Individuen streben auf Grund der natürlichen Triebe, die in sie gelegt sind, nach nichts als Glück. Ihr Glück ist der ganze Inhalt der Moral, ihr Glück ist die Bestimmung ihres Lebens und das Ziel der Welt. Durch Unterwerfung der Natur unter die Kräfte der Vernunft, also durch rationale Gesellschaftsordnung und rationale Wirtschaft, dieses Weltziel herbeizuführen, ist Aufgabe der vereinigten Menschheit. Das heißt der Ökonomie eine wahrhaft metaphysische Bedeutung geben! Alles Handeln ist eine Art Ökonomie, denn es ist die planmäßige Befriedigung des natürlichen Triebes nach Glück; und die Ökonomie ist die höchste Form des Handelns, denn sie ist rationale Herbeiführung des Weltzwecks.

An dieser Stelle erhebt sich nun das Problem des proletarischen Elends. Die klassische Aufklärung hatte unerschütterlich an die natürliche Harmonie der Individuen und ihres Glücksstrebens geglaubt und aus diesem metaphysischen Optimismus heraus Freiheit für den Kapitalismus gefordert. Die Front war damals gegen den absoluten Staat und seine merkantilistische Praxis, gegen feudale Hierarchie und zünftige Bindung. Alle Mißstände fielen naturgemäß dem herrschenden System der Unfreiheit zur Last; Instanzen gegen die unerprobte Freiheit lagen noch nicht vor; die Anfänge schienen verheißungsvoll. Aber eben dieses System des Liberalismus hat inzwischen sein erstes Fiasko erlitten. Kapitalistisches Gewinnstreben und freie Konkurrenz haben wenige reich, die Menge elend, die Menschheit nicht glücklich gemacht: das rationale System der natürlichen Harmonie haben sie auf Erden nicht verwirklicht. Dieselbe Philosophie, die dem System der freien Wirtschaft die Fundamente geliefert hat, hilft nun die Waffen gegen jenes System schmieden. Denn gerade, wenn aller Sinn und Zweck der Wirtschaft ins Glück der Individuen gelegt und die volle Rationalisierung des irdischen Lebens in diesem Sinne für möglich gehalten wird, ist die kapitalistische Wirtschaft als sinnlos gebrandmarkt. Sie ist dann einfach ein Aufwand von Mitteln, der nicht zum Ziele führt. Sie ist ein Apparat, der nicht funktioniert, wie er soll, also offenbar einen Konstruktionsfehler haben muß. Es beginnt nun im Namen der Vernunft ein ideologischer Kampf gegen den Kapitalismus, an Energie des Angriffs dem Kampf des deutschen Klassizismus gegen die Zivilisation vergleichbar und in einzelnen Argumenten mit ihm übereinstimmend: nur daß der Wert, für den gekämpft wird, nicht die Totalität des Menschen und ihre Bildung, sondern das Glück des Menschen und seine soziale Sicherstellung ist. Dies System, das die Arbeitskraft zur frei verkäuflichen Ware macht, macht den freien Arbeiter elender als je ein Sklave war. Es läßt ihn zum leblosen und rechtlosen Werkzeug des Gewinnstrebens werden, das nicht einmal geschont zu werden braucht, weil es jederzeit weggeworfen und ersetzt werden kann. Es produziert mit Hilfe seiner Maschinen unendliche Mengen an Gütern, aber es schließt die große Masse der Produzenten vom Genuß dieser Güter für ewig aus. Es macht die wirtschaftliche Arbeit, die auf dem Boden dieser Philosophie nur als Mittel zu Reich-

tum und Genuß ihren Sinn finden kann, für Millionen zum einzigen Lebensinhalt und raubt selbst der Arbeit die Glückswerte, die in ihr liegen können, indem es sie zur seelenlosen Frohn entwürdigt. Diese Zivilisation muß sich, wenn sie zum Bewußtsein ihrer Unvernünftigkeit gekommen ist, selbst auflösen, wie sich die Barbarei in Zivilisation aufgelöst hat. Das ist der gemeinsame Ausgangspunkt für Owen, Proudhon und Fourier, für die St. Simonisten wie für die Kommunisten, weil allen Systemen die gleiche philosophische Begriffsbildung und die gleiche Grundanschauung vom Werte der Wirtschaft zugrunde liegt.

Auch die weitere, geschichtsphilosophische Frage: welche Bedeutung das unmoralische und vernichtungswürdige System des Kapitalismus in der Geschichte der Menschheit hat, wie es zu ihm gekommen ist, und wodurch es überwunden werden kann; jenes Problem also, an dem der deutsche Idealismus (in Marx) den letzten Triumph seiner dialektischen Methode zu erringen berufen sein wird, kann auf englisch-französischem Boden naturgemäß nur mit den historischen Mitteln der Aufklärung in Angriff genommen werden. An ihm eben enthüllt sich der von Marx wie von Lorenz Stein klar bezeichnete Gegensatz zwischen französischem und deutschem Geist, zwischen der Philosophie des Elends und der Philosophie des Proletariats. Apriori des dogmatischen Rationalismus ist und bleibt die Idee eines natürlichen Systems, in dem die von ihren vernunftwidrigen Hemmungen befreiten Elementarkräfte gesetzmäßig die vollkommene Harmonie herstellen. Die klassische Nationalökonomie hatte dieses natürliche System in der Ordnung der kapitalistischen Marktproduktion zu finden geglaubt; der rationale Sozialismus sieht es in den egalitären Wirtschaftssystemen seiner Utopien. Aber die Begriffsbildung ist dieselbe geblieben. Die ökonomischen Kategorien werden, »statt sie als theoretische Ausdrücke historischer Produktionsverhältnisse zu begreifen, in präexistierende, ewige Ideen verfaselt und auf diesem Umweg der Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie wieder erreicht«[6]). Das System der natürlichen Harmonie zu erkennen und zu verwirklichen ist die Sendung der Vernunft in der Welt; seine Verwirklichung bisher durch lauter irrationale Mächte verhindert zu haben ist der ganze Inhalt der Geschichte. Auch diese dualistische Geschichtsauffassung ist dem Sozialismus mit dem Liberalismus durchaus ge-

meinsam, weil sie Folge des Rationalismus ist. Und wie die Geschichte für die Physiokraten die schrittweise Überwindung der feudalen Ungerechtigkeiten gewesen war, so wird sie hier die schrittweise (oder revolutionäre) Überwindung der Ungerechtigkeiten des Kapitalismus: die Geschichte wird zu Ende sein, wenn die Vernunft zur Herrschaft gekommen ist. Alles menschliche Zusammenleben war bisher das Werk unwissender Gewalt oder des Betrugs oder der Verbindung beider; war ein künstliches Gebilde, das vor der Vernunft zergehen wird (Thompson)[7]. Ein böser Genius hat der Menschheit den Blick verschleiert, darum war ihre Gesellschaftsordnung ein Schauplatz der Unaufrichtigkeit und Zwietracht; Erkenntnis der sozialen Gesetze wird sie zum Reich des Friedens und des Glücks erheben (Owen)[8].

Wichtige Momente der klassischen Geschichtsanschauung des 18. Jahrhunderts gehen infolge der Banalisierung, der die Philosophie in den Händen der Sozialisten verfällt, wieder verloren. So vor allem der Gedanke vom notwendigen stufenweisen Fortschritt des menschlichen Geistes und vom logisch-genetischen Aufbau der konkreten auf die abstrakten Wissenschaften, die dem St. Simonismus einen geschichtsphilosophisch bedeutenden Zug gegeben hatten. In der revolutionär-propagandistischen Lehre der Sozialisten ist die Geschichte einfach ein Chaos von Unvernunft und bösem Willen, die Zivilisation des Kapitalismus hat keinen anderen Sinn als den, möglichst bald zugrunde zu gehen. Der ganze Haß der proletarischen Klasse gegen die erwerbslüsterne, ausbeuterische Bourgeoisie, die ganze Sehnsucht der hungernden Massen nach Glück arbeitet daran, die Spannung zwischen der sozialen Gegenwart und dem sozialen Ideal absolut zu machen. Weil nun der rationale Sozialismus von dem Glauben lebt, die allgemeingültige Formel der natürlichen Harmonie gefunden zu haben, und weil das Chaos der Geschichte einen eigengesetzlichen Fortschritt zum Guten nicht aufweist, so ist die notwendige Wendung dieser Sozialphilosophie einerseits die revolutionäre, andererseits die utopistische. »Die Ursache der Not und die Mittel zur Abhilfe« — nach dieser Formel, die der Titel einer Schrift von Owen ist, verläuft das Denken der ganzen Geistesrichtung. In diesem Sinne ist die Marxsche Charakteristik des gesamten Sozialismus vor ihm als eines »utopistischen« völlig im Recht. Auch wo die literarische Form

der Utopie im engeren Wortsinne nicht so rein erfüllt ist wie in Owens und Fouriers Schilderungen des idealen Gemeinwesens oder in Cabets Ikarien, liegt das utopistische Denkschema zugrunde. Dazu gehört die Tendenz, eine bestimmte einzelne Erscheinung als Kernpunkt der Zivilisation und Grund alles Elends aufzuweisen: das Privateigentum, das Erbrecht, die Monogamie, die verkehrte Erziehung. Dazu ferner die Kritiklosigkeit in bezug auf das Problem der Wechselwirkungen zwischen Institution und Moralität. Dazu der naive Ruf nach der Macht, die das System der Gerechtigkeit in die Wirklichkeit einführen soll: nach der Intervention des Staates oder der Freigebigkeit der Millionäre[9]). Dazu endlich das Vertrauen auf die unmittelbare Werbekraft des ersten gelungenen Versuchs und der Glaube, durch soziale Experimente die kapitalistische Wirtschaft aus den Angeln heben zu können. Keine entwicklungsgeschichtliche Notwendigkeit verbindet noch das Reich der Unvernunft mit dem der Vernunft. Und der revolutionäre Appell an das Proletariat, sich selbst zu erlösen, erklingt zwar bei Proudhon, bei Fourier, bei Weitling, bei Cabet und anderswo, aber er gleicht mehr einem Ruf, aus dem kapitalistischen Europa in ein Idealland der Arbeitsbörsen und Tauschbanken gleichsam auszuwandern, als einer klaren Einsicht in die Bestimmung des Proletariats, die eigene Dialektik der Zivilisation zu vollstrecken. Noch wird auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine politische Bewegung gesehen; »es existiert nur unter dem Gesichtspunkt der leidendsten Klasse«[10]).

So übereinstimmend nun vermöge gleicher philosophischer Grundlage bei allen diesen Denkern das soziale Ideal in seinen formalen Bestimmungen ist: eine natürliche, gottgewollte und ewig gültige Ordnung, der Vernunft erkennbar und durch Vernunft herbeizuführen, die Harmonie aller Interessen und die Garantie des allgemeinen Glücks, — so mannigfaltig gerät der politisch-wirtschaftliche Gehalt der Utopien. Straffzentralisierte Staatssozialismen sind vorhanden und kleine Gemeinwesen mit losem Zusammenhang untereinander. Kommunistische Zwangssysteme und anarchistische Auflösungen alles staatlichen Lebens in Vertrag und Verein, Kunstwerke von industrieller Organisation und patriarchalische Wirtschaftsorganismen, Sozialordnungen mit freiem, eingeschränktem und aufgehobenem Privat-

eigentum. Was die wirtschaftlichen Inhalte betrifft, so kehrt eine gewisse Neigung zu primitiven Betriebsformen, zu Landwirtschaft und Kleinhandwerk öfters wieder: ideologische Spiegelung des Widerwillens gegen Fabriken und Maschinen in der Frühzeit der modernen Industrie. Überall wird der Ausgleich der Klassengegensätze gesucht, aber näher besehen bedeutet die erstrebte Harmonie von Bourgeoisie und Proletariat oft nichts als die Reduktion beider auf den vorkapitalistischen Kleinbürger, den »petit propriétaire rural«. Wo keine realistische Analyse der wirtschaftlichen Wirklichkeit und ihrer Entwicklungstendenzen, keine wirkliche Einsicht in die Klassenstruktur des modernen Gesellschaftsbaus gewonnen ist, da hat das, was Hegel und Marx die »Meinung« und den »individuellen Kopf« nennen, freies Feld und zuguterletzt spukt im revolutionär anmutenden Zukunftsstaat das Philisterideal und die gute alte Zeit. Proudhon, Kleinbürger von Herkunft, wirft zwar der Bourgeoisie aufreizende Formulierungen an den Kopf, aber er mißkennt und verurteilt die proletarische Bewegung auf das Gründlichste, und positiv ist sein soziales Ideal die anarchistisch dezentralisierte Kleinbürgerwirtschaft[11]). Owens Idealwirtschaften[12]) sind genossenschaftliche Siedlungsgemeinden kleinsten Umfangs mit vorwiegend landwirtschaftlicher Produktion, reduzierter Arbeitsteilung und fast völliger Abgeschlossenheit gegeneinander, und der Fabrikpatriarch gibt sich allen Ernstes dem Glauben hin, daß in ihnen nicht nur die Menschen gut und glücklich, sondern auch die Speicher mit einem Überfluß von Waren aller Art gefüllt sein müßten. So ist St. Simons Industriefanatismus unter dem Eindruck der verheerenden Wirtschaftskrisen und der proletarischen Verelendung einer Art Industriekatzenjammer gewichen. Dem naturrechtlich-utopistischen Denktypus muß es nur allzu nahe liegen, die soziale Harmonie politisch durch gütlichen Ausgleich der Klassen, wirtschaftlich durch Abbau der verderbenbringenden Industrie zuwegebringen und gleichsam Inseln des Glücks schaffen zu wollen, die mit der Weltschuld des Kapitalismus in keiner Weise, auch nicht durch entwicklungsgeschichtliche Kontinuität verknüpft sind.

Andere Ideengruppen freilich, die wiederum dem ganzen Denktypus gemeinsam sind: die Idee vom unendlichen Fortschritt der Menschheit, von der zunehmenden Unterwerfung der Natur unter die

Vernunft, von der planmäßigen Organisation der gesellschaftlichen Arbeit und vom praktischen Beruf der Wissenschaft, wirken in Richtung auf die Eingliederung der modernen Industrie in die eudämonistischen Utopien. Owens »We cannot return to our former state« ist ein wenig resignierter gemeint, als St. Simons »Le seul moyen de sortir du bourbier est d'aller en avant«, — aber das grundsätzliche Bekenntnis zum technischen Standard der Gegenwart und der Wille, diese begonnene Entwicklung weiter zu treiben, ist in beiden Worten enthalten. Andere gehen viel weiter als der Großindustrielle von New-Lanark: für Cabet[13]) stehen die technischen Erfinder als Erlöser der Menschheit neben den religiösen Heroen, der Dampf als fünftes Element, das die Welt der Zukunft gestalten wird, neben den vier natürlichen. Man muß bedenken, daß alle asketisch-puritanischen Neigungen früherer Utopien, z. B. der platonischen, diesen Philosophen des proletarischen Elends fern liegen; der stark sensualistisch gefärbte Eudämonismus der französischen Philosophie, die Versachlichung des Glücksbegriffs im englischen Utilitarismus drängen beide zu der Forderung hin, daß die äußere Lebenshaltung nicht zurückgeschraubt sondern gesteigert, überdies aber, was bisher Luxus für wenige war, allen Volksgenossen als selbstverständlicher Komfort zugänglich werden soll. Es soll nicht nur Milch und Honig, es soll auch der ganze Strom der Glücksgüter, die die Industrie erzeugt, im Lande der Zukunft fließen. Der Bauer soll wie heute der Großstädter, der Arbeiter wie der Millionär leben. Denn »der Reichtum ist die Quelle alles Glücks, und die erste aller Freiheiten ist die materielle« (Fourier). Alle die Ausmalungen der genossenschaftlichen Regelung der Produktion, die das Kernstück der sozialistischen Zukunftsstaaten ausmachen, haben diesen Sinn: den technischen Stand und die ökonomische Produktivität der Industrie aufrecht zu erhalten, ohne die Schäden des Kapitalismus in Kauf nehmen zu müssen. Die Idee einer rationalen Produktionsregulierung taucht vor dem Geist dieser utopistischen Denker auf, wobei freilich die schwere Frage des historischen Materialismus, die Frage nach dem gesetzmäßigen Zusammenhang von ökonomisch-technischer und politisch-sozialer Gesellschaftsstruktur gar nicht ins wissenschaftliche Bewußtsein tritt. Ein einfacher Begriff von »Organisation« soll die Probleme der gesellschaftlichen Produktion, ein einfacher Begriff von »Gerechtigkeit«

die Probleme der Güterverteilung lösen. Da die natürliche Güte des Menschen Dogma ist und alles moralische Elend dem System des Kapitalismus zur Last gelegt wird, so wird, wenn erst die Klassengegensätze aufgehoben sind, dem Arbeitswillen und dem Gemeinschaftsbewußtsein Überschwängliches, der utopistischen Sozialerziehung der Rest zugetraut[14]) und von der sozialisierten Industrie eine märchenhafte Ertragsfähigkeit erhofft. »Ich glaube, daß die Maschinen, die in dem gegenwärtigen Zustand dem Armen so unheilbringend sind, im System der Gemeinwirtschaft nicht genug vermehrt werden können; ich glaube, daß ein solches System der Industrie mindestens die Verzehnfachung der Fabrikation zur Folge haben muß; . . . . ich glaube, daß die Gemeinschaft nicht eine Gleichheit Aller im Elend, sondern die Gleichheit des Reichtums für Alle hervorbringen wird«[15]).

Die reizvollen Unterschiede unter den sozialistischen und kommunistischen Systemen, ihre polemischen Gegensätze und ihre literarischen Zusammenhänge, müssen hier unberücksichtigt bleiben, weil es nur auf den Begriff der Wirtschaft ankommt, der ihnen zugrunde liegt; dieser aber ist, seiner philosophischen Herkunft und seinem philosophischen Gehalt nach, allen gemeinsam. Die Organisation der Arbeit, die das Programm des Sozialismus ist, ist Mittel zum gesellschaftlichen Reichtum, der Reichtum Mittel zum individuellen Genuß aller Einzelnen, der größtmögliche Genuß Aller ist die Bestimmung des Menschen und der Zweck der Welt. Dieser klare Gedankengang bezeichnet die Bewältigung der wirtschaftlichen Wirklichkeit mit den Denkmitteln der individualistisch-eudämonistischen Philosophie, ergibt also einen eigentümlichen, philosophisch begründeten und in sich konsequenten Begriff vom Werte der Wirtschaft. In keinem Systeme ist dieser Gedankengang reiner zum Ausdruck gekommen als in Fouriers Metaphysik der Triebe, des Genusses und der wirtschaftlichen Harmonie. Dieses System, das philosophisch wahrhaftig nicht tief genannt werden kann, das in sehr vielen Einzelheiten abstrus, in einzelnen ausgesprochen verrückt ist, ist schon im ganzen dasjenige, als was es sich selbst ansah: die systematische Durchführung des eudämonistischen Prinzips durch alle Regionen der Philosophie[16]). Um die Wirtschaftsphilosophie ist eine Kosmogonie, um die Psychologie eine Metaphysik herumgebaut, alles sehr künstlich und bizarr gestuft, aber alles von dem Gedanken beherrscht, daß

der diesseitige, sinnliche Mensch Zweck alles Denkens und Organisierens, das Phalanstere und seine Idealwirtschaft die Ausführung des göttlichen Weltplanes sei. Das menschliche Wesen, wie es von Fourier als ein System von zwölf Trieben konstruiert wird, ist Mikrokosmos und ein Reflex des Weltgesetzes; auch die Welt ist ein Zusammenhang von Strebungen und Zielen, von Trieben und Erfüllungen, von »attractions« und »destinées«. Demnach ist die Analogie das metaphysische Erkenntnisprinzip. Wir erkennen unser eigenes Glücksstreben als Abbild des ewigen Weltgeschehens, die Bewegungen des Alls als Gleichnis der Triebe unseres Herzens. Nun hat ein gütiger Schöpfer die Welt von vornherein als Harmonie geordnet; es gibt keine natürliche Bewegung, die nicht zu ihrem Ziele käme, keinen Trieb, der sich nicht in Befriedigung verwirklichte. »Les attractions sont proportionelles aux destinées«. Die Serie der Stadien, die der Trieb als Bewegung durchläuft, und die Serie der Resultate, die er fortschreitend erreicht, fallen vermöge der prästabilierten Ordnung der Welt zusammen: ihre Identität ist der Inhalt der kosmischen Harmonie. In deutlich aufweisbarem Fortschritt führt die Gesamtbewegung der Welt zu einem paradiesischen Zustand von Glück und Harmonie, der in der wunderlichsten Art und Weise, mit viel Naivität im einzelnen, beschrieben wird. Auch unter den menschlichen Trieben ist keiner böse, und jeder muß zum Glück führen, sofern er nicht durch äußere Hemmnisse in seinem natürlichen Ablauf gestört wird. Alle unsere Leidenschaften sind so, wie Gott sie uns gegeben hat, gut; nur die Zivilisation, die sie in eine unnatürliche Richtung leitet, ist falsch. Es bedarf gar keiner künstlichen Institution, es bedarf nur der Herstellung der natürlichen Freiheit und des Vertrauens auf die natürliche Harmonie aller Triebe, um den »sozietären Mechanismus« entstehen zu lassen, der das soziale Abbild der Weltharmonie ist. Keiner wird auf dem ausschließlichen Besitz seines Privateigentums an Grund und Boden bestehen, wenn er erst einmal erkannt hat, daß ihm der genossenschaftliche Grundbesitz viel mehr Güter liefert. Keiner wird sich weigern, die gesellschaftlich notwendige Arbeit zu tun, wenn erst der unerträgliche Widerspruch zwischen Arbeit und Genuß, der heute die Arbeit zur bloßen Last macht, aufgelöst ist. Das kosmische Gesetz der Harmonie der Serien muß auch für die Arbeit, da sie nun einmal auf Erden Bedingung

des Genusses ist, gültig sein. Wie stets zwischen der Reihe der Triebe und der Reihe der Bestimmungen, so herrscht auch zwischen der menschlichen Betätigungslust und den objektiven Bedingungen unseres Genusses, zwischen Arbeit und Ertrag eine prästabilierte Übereinstimmung: sie organisatorisch zu verwirklichen ist das ganze Geheimnis des Phalansteriums.

Dieser Gedanke von der Harmonie der ökonomischen Notwendigkeiten und der menschlichen Neigungen, der die originellste Idee Fouriers darstellt, wird nun freilich mehr postuliert als ökonomisch ausgebaut. Fourier begnügt sich mit der Konstatierung der Tatsache, daß jeder Mensch zu irgendeiner Tätigkeit (und zwar jeder zu einer anderen) von Natur Lust hat. Befreit alle diese Neigungen, Triebe und Passionen, diese Lust am Wetteifer, diese Freude an der Zusammenarbeit, diesen Ehrgeiz und diese nachbarlichen Intriguen, die die Natur in unsere Seele gelegt hat! Gott hat keine umsonst geschaffen, er hat sie auch gerade im rechten Verhältnis gemischt. So laßt jeden arbeiten, was er mag, und die Produktion wird bald nicht mehr im Mißverhältnis zu den Bedürfnissen der Gemeinschaft stehen. Es werden sich für jede Arbeit die nötigen Arbeiter finden, wenn erst der Wust von sozialen Vorurteilen zerstört, der Zwang der Not behoben und durch völlige Freiheit der Wahl die Neigung zum einzigen Motiv geworden ist. Selbst die schmutzigen Arbeiten werden von den »petites hordes«, den organisierten Schmutzfinken, mit Hochgenuß und mit der Grazie ihres Alters besorgt werden. Arbeiter gleicher Art werden zu Gruppen zusammengestellt, die einander unterstützen oder miteinander rivalisieren, in beiden Fällen aber mit Freuden ihr Bestes geben werden. Dieses System ist »der natürliche Mechanismus der sozialen Serien«. Durch ihn wird die wirtschaftliche Arbeit selbst zur Quelle des Genusses veredelt, damit aber ihr Ertrag um ein Vielfaches vermehrt und so dem Weltzweck »Glück« auf zwiefachem Wege gedient werden. »Die Erde, nach der sozietären oder göttlichen Methode bewirtschaftet, wird alle Schönheiten, mit denen Dichter den Aufenthalt der Olympier schmückten, weit überstrahlen.«

Der mit allen Hülfen der Metaphysik gestützte und bis zur Pedanterie durchgeführte Eudämonismus dieser Wirtschaftsphilosophie ist nur daraus verständlich, daß der ganze gedankliche Zusammen-

hang, der in Fourier gipfelt, seinen Ausgangspunkt von der Philosophie des Elends nimmt. »Ich glaube — so sagt Considérant in seinem Fourieristischen Glaubensbekenntnis[17]) — daß jedes Wesen, das seine Bestimmung erfüllt, genießt; und daß jedes Wesen, das seine Bestimmung nicht erfüllt, leidet. . . . Der Schmerz ist das Zeichen des Falschen, der Charakter der zerstörenden Dinge (choses subversives) . . . . der Genuß die natürliche oder göttliche Offenbarung der Wege der Ordnung«. Das System von Mitteln, das die Menschheit in ihrer ökonomisch-technischen Zivilisation geschaffen hat, ist durch das Elend, das es mit sich gebracht hat, metaphysisch gerichtet. Es muß einfach abgebaut werden, oder die Menschen müssen ihm kraft besserer Erkenntnis den Rücken wenden. Daß nach seiner Zerschlagung eine natürliche Harmonie der Arbeit und des Genusses von selbst zutage treten wird, ist die optimistisch-utopische Wendung, die den proletarischen Erlösungslehren immer nahe gelegen hat. Insofern bedeutet der Vorwurf einer mangelnden realistischen Durchdringung des kapitalistischen Systems und einer mangelnden entwicklungsgeschichtlichen Anknüpfung der Zukunft an die Gegenwart eine Verkennung dieses Denktypus, insonderheit seiner Bewertung der Wirtschaft. So nahe sich die utopistischen Sozialisten in ihren politischen Forderungen mit St. Simon berühren mögen: ihre Bewertung der Wirtschaft weicht um wichtige Züge von der seinen ab. Es gibt in ihrer Philosophie keine Anerkennung des Kapitalismus als eines eigengesetzlichen Systems, keine Anerkennung der Wirtschaft überhaupt als eines eigenen Kulturwertes, keine Philosophie der Arbeit als eines objektiven Werks der organisierten Menschheit. Alles Wirtschaften ist auf den Besitz von Gütern, aller Besitz auf den Genuß als Zweck bezogen. Diese Bewertung der Wirtschaft, individualistisch und moralistisch wie sie ist, dringt in die konkrete Welt der volkswirtschaftlichen Gebilde überhaupt nicht ein, sie führt nur immer wieder zu der revolutionären Antithese der guten und der bösen Wirtschaft, des Elends und des Glückes des, Kapitalismus und der Utopie. Gerade in ihrem abstrakten Schematismus freilich liegt ihre revolutionäre Kraft. Darum wirkt sie auch im deutschen Sozialismus, unterhalb seiner philosophisch viel voraussetzungsvolleren, aus Hegel und Marx kommenden Gedankenmotive, weiter. Lassalle formuliert ihren Gehalt im offenen Antwortschreiben: »Was

nützt aller Kulturfortschritt, wenn die große unendliche Menschheit stets der Tantalus bleibt, der vergeblich nach den Früchten greift?« Und wie unentbehrlich für den Marxismus bis heute ein gewisser utopischer Eudämonismus nicht nur als agitatorisches Motiv, sondern auch als philosophische Grundlage ist, weiß jeder, der durch die Hülle der Marxistischen Schulbegriffe hindurch die Vielschichtigkeit der sozialdemokratischen Lehre zu sehen gelernt hat.

VI. Kapitel.

Philosophie des Proletariats.

Als die Hegelsche Philosophie im Sinne ihres Worts: eine Partei bewähre sich dadurch als wahr, daß sie in mehrere sich bekämpfende Richtungen zerfalle, den gründlichsten Wahrheitsbeweis für sich selbst antrat, schien es, als müsse unter den vielen Diadochen, die das Erbe des Reichs antraten, unbedingt auch der eudämonistische Sozialismus vertreten sein: als würde also die deutsche Philosophie auf dem Umweg über den radikalsten Idealismus an demselben Punkte ankommen, den die französische Philosophie durch einfache Anwendung ihrer klassischen Begriffe auf das soziale Problem erreicht hatte. Feuerbachs Sinnlichkeits- und Glückseligkeitsenthusiasmus, seine Verkündigung: die Erde sei der Leisten, bei dem der Mensch zu bleiben habe; seine Tendenz zu praktischer Philosophie (»wahre Philosophie bestehe darin, nicht Bücher, sondern Menschen zu machen«)[1]) schienen rein philosophisch dieselben Voraussetzungen darzubieten, die dem englisch-französischen Sozialismus zugrunde lagen. Daß nun dennoch mit Feuerbach nicht einfach eine Parallele zur französischen Entwicklung beginnt, daß sein »wirklicher, natürlicher, sinnlicher« Mensch sich zum Element sozialer Synthesen als völlig unbrauchbar erweist und der deutsche Sozialismus vielmehr ganz neue Wege einschlägt, das hat neben den persönlichen und zeitgeschichtlichen auch rein philosophische Gründe. Feuerbachs Wort »der deutsche Materialismus stamme keineswegs vom 'Système de la nature' ab, sondern habe einen religiösen Ursprung«[2]), kann prinzipieller gedeutet werden, als es gemeint ist und besagt dann, daß die neue materialistische Philosophie trotz ihres ausdrücklichen Realismus und Sensualismus in der Tiefe ihrer Begriffsbildung ebenso religiös geblieben ist, wie ihre Blickrichtung immer religionsphilo-

sophisch blieb. Besonders ihr »Mensch« stammt deutlich von der christlichen »Seele« ab. »Dieser Mensch, sagt Engels mit überraschendem Blick[3]), ist nicht aus dem Mutterleibe geboren, er hat sich aus dem Gott der monotheistischen Religionen entpuppt, er lebt daher auch nicht in einer wirklichen, geschichtlich entstandenen und geschichtlich bestimmten Welt; er verkehrt zwar mit anderen Menschen, aber jeder andere ist ebenso abstrakt wie er selbst.« Reines Individuum, unhistorisch und ein abstraktes Wesen war schließlich auch der Mensch des französischen Materialismus gewesen und hatte trotzdem, vermöge seiner Ausstattung mit natürlichen Trieben, als brauchbarer Baustein für rationale Gesellschaftskonstruktionen gedient. Feuerbachs Anthropologie aber erwies sich als ein Materialismus ohne nennenswerte soziologische Konsequenzen. Nicht nur daß sie die Tatbestände der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht realistisch zu durchdringen vermag, sie gelangt überhaupt nicht zu einem Begriff der Gesellschaft. Ihre Methode, geistige Objektivitäten in Spiegelbilder subjektiver Wünsche und Interessen zu zersetzen, bleibt im wesentlichen ebenso auf Kritik der religiösen und metaphysischen Gebilde beschränkt, wie Hegels synthetische Philosophie der Kultur auf die höheren Gebilde des Geistes beschränkt geblieben war. Und zumal der ökonomisch-technischen Seite der Kultur steht der Materialist viel fremder noch gegenüber als der Idealismus; in Engels' polemischer Terminologie: »er kann aus dem ihm selbst tödlich verhaßten Reiche der Abstraktionen den Weg zur lebendigen Wirklichkeit nicht finden« ... »Derselbe Feuerbach, der auf jeder Seite Sinnlichkeit, Versenkung ins Konkrete, in die Wirklichkeit predigt, wird durch und durch abstrakt, sowie er auf einen weiteren als den bloß geschlechtlichen Verkehr zwischen den Menschen zu sprechen kommt«[4]).

Die idealistische Ethik, die Feuerbach auf dem materialistischen Grunde errichtet (denn er fühlt sich »nur rückwärts mit den Materialisten einig, nicht auch vorwärts«), gipfelt in einem Begriff, der die Sphäre des abstrakten Individuums zu überwinden scheint: im Begriff des Ich und Du. Nur gemeinschaftliches Leben ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben, nur in der Liebe zum anderen ist die Glückseligkeit des einen möglich, das ist zugleich das Geheimnis der Trinität und das Prinzip der Moral. Dies Herzensver-

hältnis zwischen Mensch und Mensch hat sich zuerst in den religiösen Symbolen, jenen phantastischen Spiegelbildern menschlicher Dinge, ausgelebt: nun lebt es gereinigt und unmittelbar in der Liebe zwischen Ich und Du. Liebe ist also der ganze Inhalt des neuen Idealismus, sie ist die wahre, menschliche Religion [5]). »Der Mensch für sich ist Mensch; der Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott.«

Es ist klar, daß diese verblasene Menschenliebe mit eudämonistischer Basis, die die Synthesis von Egoismus und Kommunismus sein soll, ganz abgesehen von der Frage ihres allgemein ethischen Begriffswertes, nicht dazu angetan ist, eine konkrete Ethik der sozialen Phänomene zu tragen. Abstrakt wie Feuerbachs Mensch ist seine Liebe. Das zu bloßer Menschenliebe destillierte Neue Christentum der französischen Sozialisten ist dagegen ein inhaltvoller moralischer Wert; es macht sich doch wenigstens bewußt zum Prinzip der Gesellschaftsbildung, determiniert sich zu wirtschaftlichen und politischen Kategorien, begründet ein System humanitärer, egalitärer, kommunistischer Forderungen. Nichts davon bei Feuerbach. Forderungen zur Verbesserung der äußeren Lage der Menschheit treten zwar auf, aber der Akzent dieser Philosophie liegt nicht auf ihnen. Das »gesunde, normale, mangellose Leben« ihrer »selbstbewußten Erdenbürger« hat Züge eines genußfreudigen Humanistendaseins, es entbehrt jeder wirtschaftlich-sozialen Realisierung und ist gleichsam der lebendige Beweis für Marx' These: »Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus es bringt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift (dies der Haupteinwand gegen Feuerbach!), ist die Anschauung der einzelnen Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft« [6]). Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll. Liebet euch untereinander, fallt euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes — allgemeiner Versöhnungsdusel! »Und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist« [7]). Es hat sich später aus der Feuerbachschen Philosophie ein religiös gefärbter Gefühlssozialismus entwickelt, aber er hat weder einen originalen noch überhaupt einen höheren sozialphilosophischen Wert [8]).

Feuerbach ist also kein Weg zu einer neuen Philosophie der Wirtschaft. Aber er ist ein Umweg dazu. Er ist der erste, der in

der Verwirrung der sich zersetzenden Hegelschen Schule resolut und mit Geist den Bruch mit dem Idealismus vollzieht und »ohne Umschweife den Materialismus auf den Thron setzt«. Seine humanistische Methode zerstäubt nicht nur die religiösen Selbsttäuschungen der Vernunft, sondern entlarvt auch die Metaphysik, die spekulative Philosophie, die Hegelsche Logik als Theologie, also als »Produkt einer psychischen Pathologie« und löst sie anthropologisch auf. »Man muß, so berichtet Engels, die befreiende Wirkung dieses Buchs (des Wesens des Christentums) selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer.« Wie lange dieser Feuerbachianismus anhielt, welche Einwände von vornherein gegen ihn vorhanden waren, und welche positive Rolle er in der weiteren Entwicklung des Marxismus gespielt hat, alle diese Fragen sind durch die Marxliteratur genügend geklärt und können hier unerörtert bleiben. Soviel ist klar, daß Marx, auch als er noch in seiner ideologischen Epoche stand, gesehen hat, wie grundsätzlich ihn das innerste Interesse seines soziologisch gerichteten Denkens von jenem Materialismus mit dem vagen Gattungsbegriff und der flach idealistischen Menschenethik scheiden mußte. So werden denn die Feuerbachschen Formeln, die gegen Hegelsche und Junghegelsche Spekulation in der Tat äußerst brauchbar sind: die Schlagworte vom »wirklichen Menschen«, vom »neuen Humanismus«, vom »Sein« vor dem »Denken«, vom »Materialismus«, als willkommene Terminologie für den eigenen Gedankeninhalt benutzt, aber dieser Gedankeninhalt ist von Anfang an: konkrete gesellschaftliche Praxis, und ist wenige Jahre nach dem Beginn des Feuerbachschen Einflusses fertiger, originaler Marxismus. Man sagt »Humanismus« und »Anthropologie«, aber der Mensch, den man meint, ist nicht mehr abstraktes Gattungs-, sondern konkretes Geschichtswesen: Feudalherr, Bourgeois, Proletarier. Man sagt Materialismus und meint kein spekulatives Gegenstück zu Hegel, sondern die Wirklichkeitsmassen der gesellschaftlichen Ökonomie. Man sagt Wirklichkeit, und man meint Verwirklichung. In den 1845 niedergeschriebenen Thesen gegen Feuerbach ist dies alles als vollbewußter Gegensatz der Prinzipien formuliert. Hegel wird als von Feuerbach nur bei Seite geschoben, nicht als wirklich über-

wunden und aufgehoben erkannt: dieser positive Materialismus stehe noch bevor. So erwächst denn die materialistische Soziologie und Bewertung der Wirtschaft, von Feuerbachs Sensualismus nicht erzeugt, nur erleichtert, am Ende in völlig autogener Folge aus Hegels Philosophie des objektiven Geistes. Sie gehört philosophiegeschichtlich in die Kontinuität des deutschen Idealismus, ist angewandter, naturalisierter und zum Teil mißverstandener Hegel, eben deswegen aber gegenüber den französischen Utopisten ein neuer philosophischer Standpunkt; während ein Feuerbach-Kommunismus die einfache Übersetzung der englisch-französischen Philosophie des Elends ins Deutsche hätte werden müssen und in Karl Grün, Weitling u. a. tatsächlich geworden war.

Wie Feuerbach als erste Hilfe zur Loslösung von Hegel dient, dann aber sofort an der erstarkenden Eigenlogik des Marxismus abgleitet, so wird nun auch der englisch-französische Sozialismus in Person zugleich rezipiert und überwunden. Lorenz Steins Buch über den französischen Sozialismus und Kommunismus, das nicht nur mit erstaunlicher Klarheit aus der verworrenen Masse der zeitgenössischen Pamphlet- und Programmliteratur den wesentlichen Aufbau der Systeme formuliert und sie als Wortführer der weltgeschichtlichen Bewegung der Gegenwart erkennt, sondern bereits mit sicherem philosophischen Blick das gemeinsame eudämonistische und (minder klar) das utopistische Prinzip der Franzosen in scharfer Antithese der deutschen Philosophie des Wissens gegenüberstellt; das endlich sogar die Synthese zwischen dem Hegelschen Staatsbegriff und dem Gedankengehalt des Sozialismus als die große brennende Zukunftsaufgabe der deutschen Philosophie verkündet[9]), ohne freilich selbst über den Standpunkt der absoluten Staatsphilosophie hinauszukommen, — dieses Buch hat für den Marx der Rheinischen Zeit eine unschätzbare Bedeutung gehabt[10]). Der gemeinsame Hegelianismus machte das Steinsche Buch dem Marxschen Denken ohne jede Hemmung zugänglich. Es gab fortan für Marx keine Beschwerung durch individualistische Problemstellungen, keinen utopistischen Rest mehr. Der naturwissenschaftliche Materialismus und alle Versuche, auf seinem Grunde eine Ethik des sozialen Ganzen aufzubauen, mußten durch Stein aufgehoben sein. Und was nun Marx mit einer pathetischen Wendung gegen die

eigene Vergangenheit Materialismus nennt, das ist im wesentlichen ganz etwas anderes: nämlich die realistische Umarbeitung der Hegelschen Metaphysik des objektiven Geistes in empirische Soziologie, die Auflösung der Lehre vom absoluten Staat in die Lehre von der Wirtschaftsgesellschaft und ihrem Überbau, die Verflüssigung der Dialektik aus einem spekulativen Prinzip in eine Arbeitsmethode und ihre Vermengung mit naturwissenschaftlichen Methoden des nachhegelschen Positivismus, — kurz die eigene Marxsche Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie, wie sie sich seit der »Heiligen Familie« in vollkommener Klarheit konsolidiert.

In der Geschichte des Problems Bewertung der Wirtschaft bezeichnet der Marxismus, abgesehen von der allgemein historischen Wirkung, die er erlangt hat, deswegen eine höchst bedeutsame Wendung innerhalb der deutschen Entwicklung, weil die Fremdheit zwischen den idealistischen Denkformen und der ökonomischen Welt, die bis Hegel andauerte, in ihm in ihr Gegenteil umschlägt. Die Wirtschaft wird zur Substanz der geistig-gesellschaftlichen Wirklichkeit, zur Domäne der dialektischen Methode, zum Zentralbegriff der Philosophie. In diesem inhaltlichen Sinn ist der deutsche Idealismus in dieser Philosophie des Proletariats, die seinen überraschenden Ausgang bildet, tatsächlich zum Materialismus geworden. Allein es ist nun für die Wirtschaftsbewertung des Marxismus charakteristisch und bezeichnet ihr erstes konstitutives Moment, daß die Wirtschaft nicht naturalistisch als Phänomen hingenommen, nicht individualistisch als mechanischer Zusammenhang konstruiert, nicht eudämonistisch in ein beliebig reformierbares System von Mitteln für Menschenzwecke aufgelöst, sondern daß sie mittels einer Methode, die Erbe und Abglanz Hegelscher Kulturphilosophie ist, als ein objektivgeistiges Gebilde von eigener Struktur und eigener Dynamik erfaßt wird. Wie nur irgend ein Phänomen der Geistesgeschichte in Hegels Phänomenologie, so sind in dem materialistischen Marxismus die Wirtschaftssysteme objektiver Geist, d. h. von den individuellen Subjekten unabhängige Gebilde, die keineswegs nach Willkür und Meinung verändert werden können, sondern in einer eigenen sachlichen Logik ihren Entstehungsgrund haben und sich nach einem eigenen Rhythmus wandeln. Bekennt sich auch Marx seit seiner Abkehr von Hegel zu dem Feuerbachschen methodischen Pro-

gramm: die »Idee«, den »Geist der Menschheit«, die »Geschichte« und alle diese überindividuellen Objekte der Hegelschen Philosophie als bloße Abstraktionen zu nehmen und überall auf den sogenannten »wirklichen Menschen« zurückzugehen, so bedeutet doch diese anthropologische Wendung in Marx' Munde keineswegs die individualistische reductio ad hominem, die Feuerbach philosophisch mit den englisch-französischen Sozialisten auf eine Linie stellte. Marx' wirklicher Mensch ist der gesellschaftlich und kulturell verbundene Mensch: der Gegenstand einer mit objektiven Methoden zu überindividuellen Sachzusammenhängen gelangenden Soziologie, Nationalökonomie und Geschichtswissenschaft. Die Strukturzusammenhänge und Entwicklungsgesetze dieser empirischen Sozialwissenschaften, die über den Köpfen der Individuen gültigen, in sich notwendigen Wirtschaftssysteme, der hinter dem Rücken der Individuen vor sich gehende Geschichtsprozeß, — das sind die »materiellen« Wirklichkeiten der Marxschen Theorie. Das letzte Thema des deutschen Idealismus: die großen Objektivitäten der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit zu suchen, ist also noch im Marxismus lebendig; nur daß sich der Denkwille inhaltlich von den höheren Bezirken des Geistes auf die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaftsbildung, methodisch (und das ist die positivste Bedeutung des vieldeutigen Schlagworts Materialismus) von der Spekulation zur Empirie gewendet hat, — nicht ohne zu Zeiten in flachen Naturalismus zu verfallen.

Die wirtschaftlichen Objektivitäten, die derart ins Zentrum der Philosophie rücken, sind für Marx nicht von Anfang an vertrautes Gebiet gewesen. Marx beginnt als Philosoph, wird dann Soziologe und endet als Nationalökonom[11]). In den ersten Jahren des Zusammenarbeitens ist Engels, sowohl was nationalökonomische Wissenschaft als vor allem was anschauliche Kenntnis der wirtschaftlichen Tatsachen angeht, unbedingt der Gebende. Sein Aufsatz: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie (in den Deutsch-französischen Jahrbüchern) mag Marx den ersten lebendigen Eindruck vom kapitalistischen Wirtschaftsprozeß, die »Lage der arbeitenden Klassen in England« mag ihm die rechten Begriffe von Proletariat und Verelendung vermittelt haben. Aber nachdem nun Marx, der nicht durch Beobachtung und empirische Wissenschaft, sondern von revolutionären ethischen Idealen aus zum historischen Materialismus ge-

langte, in den rheinischen Jahren seine ersten Zusammenstöße mit der kapitalistischen Wirklichkeit erlebt hat, stürzt er sich in Paris, in Brüssel, in London in das Studium der Zeitgeschichte, vergräbt sich in die nationalökonomisch-statistischen Werke des Britischen Museums und wird der Analytiker und Realist des Kapitalismus.

Es ist nun bekannt, daß Marx seinem Objekt: der kapitalistischen Wirtschaft nicht deskriptiv sondern konstruktiv gegenübersteht; daß er sich zum mindesten mit der höchst lebendigen Darstellung der kapitalistischen Erscheinungen nicht begnügt, sondern in das empirisch-konkrete Bild ein zweites Begriffssystem, die spekulative Mehrwerttheorie hineinarbeitet, also »Ricardo mit Engels kombiniert« (Plenge). Als die Methode der politischen Ökonomie verkündet Marx seit 1859[12]) allerorten als getreuer Hegelianer: die abstrakten Kategorien hätten am Anfang zu stehen und müßten zuletzt zur Reproduktion des schon vorher in der Anschauung gegebenen Konkreten führen; das Abstrakte sei im Denken Ausgangspunkt, das Konkrete Resultat. Dieser Methode zufolge wird aus der abstrakten Formel der Mehrwerttheorie als dem Prinzip des Kapitalismus die ganze bewegte und vielgestaltige Welt der modernen Wirtschaft dialektisch entwickelt; zum mindesten wird die Fiktion aufrecht erhalten, das ungeheure und sichtlich durch Beobachtung und Induktion gewonnene Tatsachenmaterial des »Kapitals« sei das von Stufe zu Stufe konkreter werdende Resultat der deduktiven Methode. Es ist klar, daß diese Reduktion der vielgestaltigen Erscheinungswelt auf ein letztes konstruktives Prinzip den Objektivitätscharakter der wirtschaftlichen Zusammenhänge erhöht und befestigt. Wie der überindividuelle Volksgeist bei Hegel, so wird das Wirtschaftssystem bei Marx auf sein »Prinzip« zurückgeführt und dadurch allererst als ontologisch fundierte Wesenheit dargetan. Die Mehrwertdialektik ist dem einzelnen Kapitalisten, der einfach seinen Profit sucht, ebenso unbewußt, wie das Prinzip des griechischen Volksgeistes dem einzelnen Hellenen war. Was empirisch in keinem Bewußtsein als Motiv aufzuweisen ist, wird spekulativ zum Gehalt und Bewegungsprinzip der objektiven Wirtschaftsvorgänge gemacht, — das ist die völlige Überwindung individualistischer Konstruktion und die völlige Objektivierung der wirtschaftlichen Welt, ganz in dem Sinne, in dem Hegel die Stufen

des objektiven Geistes als sachlich notwendige und durch ihre eigene Dialektik bewegte Gebilde verstanden hat.

Aus dieser Objektivität im rein logischen Sinn erwächst Objektivität im populär-moralischen Sinn als Kennzeichen der Marxistischen Wirtschaftsbewertung. Gerade die Unbedingtheit des Verwerfungsurteils und die Glut des Hasses bewirken, daß der Kapitalismus samt seinen Widersprüchen und Verbrechen mit programmatischer »Wissenschaftlichkeit«, mit der vollkommensten Sachlichkeit und dem aufreizendsten Realismus gesehen wird. Partielle Anklagen, sentimentale Einwände, reformerische Halbheiten, utopische Hoffnungen, alles wird vor der Größe des Gegensatzes zu nichte, der zwischen zwei Welten klafft. Der Kapitalismus als Ganzes wird verworfen, darum wird er zunächst einmal als Ganzes hingenommen und kein subjektives Meinen und Wünschen in seine große Realität gemischt. In dieser Realität liegt sein notwendiges Schicksal, der Sieg des Proletariats, beschlossen. Die Arbeiterschaft hat keine Ideale zu verwirklichen, es gibt keine »Ideale« in der wirtschaftlichen Welt, es gibt nur Notwendigkeiten und eine Wissenschaft, die sie erkennt. Auch diese fatalistische Notwendigkeitslehre stammt letzthin aus Hegel, teilt dessen Spott gegen die Weltkonstruktionen im »weichen Element des Meinens, dem sich alles Beliebige einbilden läßt«, und rettet das Prinzip der erkennbaren Gesetzlichkeit alles menschlichen Geschehens aus der idealistischen in die naturalistische Epoche hinüber, indem sie den ontologischen Rationalismus in materialistische Kausalität übersetzt. Das ist die geistige Basis für die Objektivität des Marxismus gegenüber allen Härten des Kapitalismus. Die notwendige Entwicklung muß und soll zu Ende gegangen werden, Sozialpolitik ist reaktionär. Je schlimmer es kommt, desto besser. So preist Marx 1849 zu Brüssel den Freihandel, weil er den Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat auf die Spitze treibt: »In diesem revolutionären Sinne, meine Herren, stimme ich für den Freihandel«[13]).

Zweites Moment in der Wirtschaftsbewertung des Marxismus ist die Gedankenmasse, die durch das Stichwort Materialismus bezeichnet wird, und die den eindringlichsten und agitatorisch wirksamsten, freilich auch den philosophisch anfechtbarsten Teil des Systems bildet. Wie Marx in der Bewertung der Wirtschaft als eines objektiv-geistigen

Zusammenhanges ein echter Hegelianer ist, so ist er in seinem Materialismus ein echter Junghegelianer, gleichsam selbst ein dialektisches Produkt des in sein Gegenteil umspringenden Idealismus. Der Gegensatz zum anthropologischen Realismus der übrigen Junghegelianer ist zur Genüge bezeichnet worden: die Zersetzung der metaphysischen Spekulation führt bei Marx nicht auf psychologistische Kritik und ethischen Individualismus, sondern auf den Kulturbegriff der materialistischen Geschichtsphilosophie. In jener prinzipiellen Auseinandersetzung mit Hegel[14]) kehrte sich dem jungen Marx das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft völlig um: die bürgerliche Gesellschaft, bei Hegel untergeordnetes Moment im Vernunftstaat, wurde zur konkreten Realität, der Staat zum abstrakten Oberbau. Die nächsten Schriften bringen dann die berühmten, immer aufs neue um und um gewendeten Formulierungen des historischen Materialismus[15]). Nun hat es historischen Materialismus sowohl als geschichtsphilosophische Theorie wie als geschichtswissenschaftliche Praxis auch vor Marx gegeben[16]). Daß von ihm und seinen Jüngern das Prinzip, die Geschichte des ideologischen Oberbaus durch die Geschichte des ökonomischen Unterbaus kausal zu erklären, im einzelnen besonders fruchtbar angewendet worden sei, läßt sich nicht einmal behaupten. Neu und im Sinne unseres Problems von Wichtigkeit ist außer der agitatorischen Wucht, mit der die materialistische Formel von Marx in ein Zeitalter geworfen wurde, dessen Tendenz tatsächlich die Verwirtschaftlichung und dessen Thema tatsächlich der Kampf der Klassen war, nur die rücksichtslose Einseitigkeit, mit der hier von einem Kulturphilosophen das Ganze der Kulturwirklichkeit gleichsam von unten gesehen und in die wirtschaftliche Sphäre nicht allein aller kulturelle Wert, sondern geradezu alle metaphysische Realität verlegt wird. Wirtschaft ist in der Verwebung der einander kausierenden Kulturmomente die »Ursache der Ursachen«, die »Triebkraft der Triebkräfte«, sie ist das »Sein« der Menschen, das ihr Bewußtsein bestimmt, die »Anatomie« der bürgerlichen Gesellschaft und der gesamten Kultur, die »reale Basis«, auf der sich alle übrigen gesellschaftlichen Bewußtseinsformen als mehr oder minder irrealer Oberbau erheben. Auf einer allgemeinen materialistischen Metaphysik (in deren unkritischer Formulierung sich besonders Engels die gröbsten Dinge leistet), baut sich eine materialistische Geschichtsmetaphysik

auf, in der das Begriffsgebilde »ökonomische Wirklichkeit« zu einem metaphysischen Ding an sich verfestigt und aller Geist zur bloßen Spiegelung verflüchtigt wird: ganz analog der Art und Weise, in der das Verhältnis von Materie und Bewußtsein im allgemein-materialistischen Dogmatismus verstanden wird. An Versuchen, die fruchtbaren Grundgedanken des historischen Materialismus als einer geschichtlichen Methode aus den metaphysischen Voraussetzungen, in denen sie bei Marx und Engels verstrickt sind, herauszulösen, hat es nicht gefehlt. Solche Versuche haben sich, wollen sie erkenntnistheoretisch klar verfahren, auf die elementare Tatsache zu besinnen (die übrigens bei Marx an vielen seiner philosophisch wertvolleren Stellen zum Ausdruck kommt): daß auch die Wirtschaft eine seelisch-geistige Wirklichkeit ist; sie haben sodann nach den spezifischen Kräften, die diese Wirklichkeit tragen und nach den gesetzmäßigen Zusammenhängen dieser Kräfte mit dem Ganzen der seelischen Wirklichkeit zu fragen, also das Problem des historischen Materialismus aus der ungeklärt-metaphysischen in eine methodisch-geisteswissenschaftliche, insonderheit sozialpsychologische Betrachtungsweise zu rücken. —

Die Produktionsverhältnisse sind für Marx nicht nur in der Statik der Kulturen das tragende Fundament, sondern auch in ihrer Dynamik das forttreibende Motiv. Dies ist das dritte konstitutive Moment in der Wirtschaftsbewertung des Marxismus: die Wirtschaft ist das Reich der Dialektik, die ganze eigentliche Dynamik der Geschichte vollzieht sich in ihr. »Das Bewegungsgesetz der modernen bürgerlichen Gesellschaft zu entdecken«, wird als das Thema des »Kapitals« bezeichnet[17]). Jede ökonomische Epoche, wie Marx sie sieht, ist voller dialektischer Widersprüche, die sie über sich selbst hinaustreiben. An dieser Stelle lebt am sichtbarsten Hegel, seine philosophische Energie und sein geisteswissenschaftlich-historischer Realismus in Marx fort. Wie in den einzelnen ökonomischen Momenten des Kapitalismus: im Wert, in der Ware, in der Produktion, in der Kapitalbildung, in der Maschine, im Elend die dialektische Natur aufgewiesen wird, das ist die glänzendste begriffliche Leistung des Marxismus. Und zwar ist diese Dialektik der wirtschaftlichen Phänomene bei Marx nicht schematische Aufweisung je einer »guten« und einer »schlechten« Seite im Sinne von Proudhons unlebendigen ökonomischen »Antinomien«, sondern sie ist echte konkrete Dialektik

in Hegels Sinn und erfüllt das ganze Weltbild des Marxismus mit kräftigen Gegensätzen, mit Bewegung und Entwicklung. Ist nun auch die brillante Lebendigkeit dieses historischen Bildes zum größeren Teil ein Scheinleben, das lediglich durch die mit vollendeter Könnerschaft gehandhabte dialektische Methode vorgetäuscht wird[18]), und führt auch die Anwendung der Dialektik auf das außerlogische, also disparate ökonomische Gebiet zu all jenen gewaltsamen Einseitigkeiten, die dem Marxismus genugsam vorgeworfen worden sind, im ganzen besteht M. Adlers Urteil zu recht, daß »als die spezifische Leistung der Dialektik so ziemlich alles anzusehen ist, was die wissenschaftliche Größe des Marxismus ausmacht«[19]). Denn die Dialektik ist es, die die ökonomische Welt zur wirklichen, gegensatzbewegten Geschichte macht. Sie gewinnt die komplizierten und fruchtbaren Kulturbegriffe der mit sich selbst im Widerspruch befindlichen gesellschaftlichen Realität, der Spannung zwischen Produktionsverhältnissen und Produktionsordnung, der naturnotwendigen Revolutionen in der wirtschaftlichen und in der ideellen Sphäre und des geschichtlichen Fortschritts der Menschheit vermittels dieser Revolutionen. So ist es das idealistische Denkinstrument der Dialektik, das Marx über den Utopismus hinaus zu sozialem Realismus führt; indem es in die wirtschaftliche Welt eine reelle Dynamik verlegt, erhebt es die französische Philosophie des Elends zur deutschen Philosophie des Proletariats.

Daß das Proletariat der Träger der Zukunft und die Kraft sei, die die Welt nicht nur wirtschaftlich, sondern in einem universellen Sinn erlösen wird, dieser Gedanke ist natürlich bei Marx nicht original. Er liegt in der Luft, seit überhaupt das kapitalistische System das Proletariat als eine abgeschlossene Klasse mit eigenen Lebensbedingungen und ohne Möglichkeit sozialen Aufstiegs, als eine »zweite Nation innerhalb der Nation« erzeugt hat, und er ist zu Kampfzwecken von allen benutzt worden, die das Klassenbewußtsein der Arbeiterklasse zu erwecken bemüht waren. Die Idealisierung des Proletariers als des kräftigen, ungebrochenen, gerechten Zukunftsmenschen, der Kampfbegriff vom faulen, feigen und moralisch verrotteten Bourgeois, alles das ist vormarxistisch. Lorenz Stein hatte, als er sich in Paris in die sozialistische Literatur Frankreichs vertiefte, mit Klarheit und Leidenschaft dies Problem der Genesis des Proletariats und seines

Selbstbewußtseins ergriffen: denn »hier und nirgend anders liegt der Schwerpunkt der modernen Geschichte, das Lebendige der nächsten Zukunft«[20]). Aber im historischen Materialismus der Deutschen wird nun diese Lehre von der Sendung des Proletariats allererst in die Dialektik der Weltgeschichte eingegliedert. Das Proletariat, die völlig negative und wesentlich revolutionäre Klasse, notwendiges Entwicklungsprodukt des Kapitalismus, erringt im Kampf für sich selbst notwendig die menschliche Emanzipation, die der weltgeschichtliche Inhalt der Zukunft ist. Indem es sich durch Revolution zur herrschenden Klasse macht und gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, hebt es, das ist die Fiktion, die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes überhaupt auf, und an die Stelle der bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen tritt eine Assoziation, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist[21]). Seine Ideologie, der Sozialismus, der die Vollendung menschlicher Moral ist, ist »kein Wert, sondern eine Tatsache«, kein subjektives und diskutierbares Ideal, sondern die geistige Seite der geschichtlichen Bewegung, die die bereits vorhandenen Elemente der neuen Gesellschaft naturnotwendig in Freiheit setzt. Hier wird der Sinn des Wortes deutlich, die Arbeiterbewegung sei der Erbe und die Verwirklichung der idealistischen Philosophie. Der ethische Gehalt der idealistischen Philosophie: der Fortschritt der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit, ist schließlich auch der letzte Gehalt des historischen Materialismus. In der klassenkampf-durchtobten Sphäre der Wirtschaft vollzieht sich die eigentliche Dynamik der Geschichte, aber von den ökonomischen Bewegungen weitergetrieben, steigt die soziale Vernunft zur höheren Form ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung empor, und das Ziel des Ganzen ist überwirtschaftlich: freies, sozialisiertes, selbstbewußtes Menschentum.

So endet denn der historische Materialismus, nachdem er alle Ideale als Ideologien, alle Ethik als unwirkliche Spiegelung materieller Interessen entlarven zu müssen geglaubt hat, selbst in einer ethischen Krönung. Freilich läßt sich nicht leugnen, daß sie in ihrer philosophischen Durchbildung dürftig, ja primitiv gerät. Der Marxismus vermag es nicht, Hegels konkretes und organisatorisch erfülltes Freiheitsideal sozialistisch weiterzubilden, er sinkt vielmehr in flache egalitäre Freiheitsideen zurück. Durch die Dogmen: Ideen seien

nichts Wirkliches, und ein »wissenschaftlicher« Sozialismus müsse sich von aller und jeder Philosophie des Zukünftigen fern halten, also durch das materialistische Zentraldogma und durch die erkenntnistheoretische Unklarheit über die Eigenart und Tragweite empirischer Wissenschaft, ist die ethische Durcharbeitung des deutschen Sozialismus aufs gröbste beschädigt worden. Aber in einem gewissen Ansatz ist sie vorhanden. Wirtschaft ist für den historischen Materialismus nicht das Ganze der sozialen Wirklichkeit, nur sein tragendes Fundament. Und daß durch die wirtschaftliche Dialektik überwirtschaftliche Kulturwerte, durch einen letzten Klassenkampf die Freiheit der Menschheit vollbracht werden soll, — diese idealistische Wendung ist das letzte Wort in der Wirtschaftsbewertung der materialistischen Philosophie des Proletariats.

VII. Kapitel.

Die Philosophie von Manchester.

Während der historische Materialismus in Deutschland, so naturalistisch er sich gebärdete, weder im methodischen noch im ethischen Sinn ein wirklicher Naturalismus, vielmehr der seltsame Erbe der idealistischen Philosophie und ihres Strebens war, die Geschichte als den eigengesetzlichen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, die menschliche Sittlichkeit als Teilhaberin an den Zielen des Geistes zu deuten, entwickelte sich die bürgerliche Nationalökonomie, so idealistisch sie sich zu Zeiten gebärdete, zu einem Wirtschaftsnaturalismus im streng philosophischen Wortsinne. Es gibt eine Philosophie von Manchester. Sie tritt nicht als ein System in der Geschichte der Philosophie auf, aber sie liegt als geschlossene und prinzipiell formulierbare Weltanschauung den Wirtschaftslehren des Liberalismus zugrunde, ist überdies problemgeschichtlich so eng mit den Denkmotiven der allgemeinen Philosophie der Zeit verknüpft, daß sie recht wohl als eine philosophische Antwort auf die Frage nach dem Werte der Wirtschaft in Anspruch genommen werden darf. Nationalökonomisch gesehen ist sie Epigonentum der klassischen Wirtschaftslehre, aber die Entwicklung des naturalistischen Denktypus, die im Anschluß an die exakten Naturwissenschaften das 19. Jahrhundert erfüllt, hat ihr neue und eigentümliche Lösungen auch für die ökonomischen Probleme zugetragen.

Die liberale Nationalökonomie hatte in England, Frankreich und Deutschland in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts gegen sozialistische, staatssozialistische und protektionistische Lehren einen schweren Kampf zu kämpfen. Namen wie St. Simon und Friedrich List, Fourier, Owen und Sismondi mit ihrem werbenden Klang hatten dem Evangelium von der wirtschaftlichen Freiheit ge-

waltigen Abbruch getan. Dennoch war sein Sieg um die Mitte des Jahrhunderts vollkommen. Es war nicht nur ein akademischer Sieg der klassischen Nationalökonomie, wie sie sich in Frankreich von Say bis Bastiat, in England von Ricardo bis John Stuart Mill, in Deutschland von den Smithianern bis Prince-Smith entwickelt und befestigt hatte. Es war vor allem ein unbestrittener Sieg auf praktischem Gebiet: die Alleinherrschaft der liberalen Doktrin in allen Kontoren und Kabinetten, der Durchbruch des Freihandelsprinzips in allen entwickelten Volkswirtschaften Europas. Der Kampf ist voller dramatischer Spannung und nicht ohne große Züge: Richard Cobden ist eine der heldenhaftesten Erscheinungen in ihm, seine Anticornlawleague eine der bedeutendsten Bewegungen in der europäischen Wirtschaftsgeschichte. 1846 fallen die englischen Getreideeinfuhrzölle, in Frankreich bringt das zweite Kaiserreich den vollen wirtschaftlichen Liberalismus, in Deutschland gründet Prince-Smith 1849 seinen Freihandelsbund. Das waren die Zeiten, aus denen das Wort stammt: vom Sozialismus sprechen heiße eine Leichenrede halten. Der Liberalismus, lange genug revolutionär nach Geist und Taktik, sah sich am Ziel und erhoffte oder verkündete nun die Erfüllung aller seiner Versprechungen: die Einheit einer wissenschaftlich richtigen Politik und einer praktisch bestätigten Theorie.

Die Denker und Gedankengänge, in denen die Philosophie von Manchester aufgebaut sind, sind nicht einmal nationalökonomisch, geschweige denn philosophisch eine Einheit in allen Stücken. Sie reichen vom radikalen Optimismus bis zum entschiedenen Pessimismus in bezug auf die Wirtschaft und auf die Welt. Sie zeigen theistische, deistische, naturalistische Ausgangspunkte und Konsequenzen. Ricardo und Carey, die in wichtigen nationalökonomischen Einzelheiten Entgegengesetztes lehren, Malthus, Bastiat und J. St. Mill, deren Ethos und Methode grundverschieden sind, fühlen sich nicht nur, sondern sind wirklich von einem Geist und Willen beseelt. Die innere Einheit des Zusammenhanges beruht in einem scheinbar rein theoretischen Satz, aber dies Theorem hat stärksten Weltanschauungsgehalt und ist das alte Apriori jedes Liberalismus; nämlich in dem Satz: Wirtschaft sei ein gesetzmäßiges System, das man nach Methoden der Naturwissenschaft, also gänzlich von außen her beschreiben, zergliedern, erklären kann; Wirtschaft sei nicht dialektisch bewegter

und zielstrebig sich entwickelnder Geist, sondern kausalgesetzlich geordnete Natur, und die irrationalen Eigenwerte des idealistischen Philosophierens: Persönlichkeit, sittliche Bestimmung des Menschen, Kulturbestimmung der Menschheit, müßten aus aller Theorie der Wirtschaft verbannt sein. Im rationalen Wissenschaftssystem des 18. Jahrhunderts war diese grundlegende Voraussetzung mit rationalistischen Mitteln durchgeführt worden. Es wird sich zeigen, wie im 19. Jahrhundert in steigendem Maße induktive Erfahrungswissenschaft anstelle der rationalen Konstruktion trat, wie aber dadurch allererst die volle Naturalisierung der Nationalökonomie erreicht und anstelle der mechanistischen Analogien, die bei Adam Smith herrschen, ein wirklicher Naturbegriff der Wirtschaft gesetzt wird.

Nun hatte schon in rationalistischen Zeiten hinsichtlich der Frage nach dem Wert der wirtschaftlichen Naturgesetze für den Menschen und sein Wohl zwischen Adam Smith und den Physiokraten eine gewisse Verschiedenheit obgewaltet. Diese Verschiedenheit, anfangs nur eine zweifache Schattierung des gemeinsamen Optimismus, vergrößerte sich in Say und Ricardo und verschärfte sich späterhin zum Gegensatz zwischen französischem und englischem Liberalismus: Bastiat und J. St. Mill mögen den Höhepunkt der Spannung bezeichnen. Die Franzosen nämlich blieben unerschütterlich in dem Glauben an die segensreichen Wirkungen freier Wirtschaft, bewiesen die Kongruenz von Freiheit, Eigennutz und Gemeinwohl immer neu, neigten daher zu metaphysisch-optimistischen Formulierungen im Sinne des alten Deismus und bekämpften ebenso heftig, wie sie die Gegner bekämpften, die Pessimisten im eigenen Lager: Ricardo und Malthus. Careys, des Amerikaners, optimistische Grundrententheorie gehört in die französische Reihe, und der Titel von Bastiats Werk: Les Harmonies économiques mag als Formel ihres Geistes dienen. Auf englischer Seite sind die stärkeren Denker: gegen Ricardo und Malthus sind die Franzosen unselbständige Popularisatoren. Der Optimismus der Franzosen liegt diesen Vollendern der klassischen Nationalökonomie fern: mit der imponierenden Objektivität des kühlen Wissenschaftlers konstatieren sie die Ergebnisse ihrer Induktionen, unbekümmert, ob sie dadurch dem Sozialismus Waffen liefern könnten, und finden es absurd, nach der »Moralität von Naturgesetzen« zu fragen. Die Naturgesetze der Wirtschaft verlieren in

ihren Systemen den teleologischen, providentiellen Zug; sie werden nunmehr erst wahre Naturgesetze in empirisch-positivem Sinn, die zu preisen oder zu rechtfertigen sinnlos ist: eherne Gesetze der Bevölkerungsbewegung, der Produktionsmengen, der Bodenrenten, der Lohnhöhen und der Preisbildung.

Aber das Bemühen der Optimisten, diese ehernen Gesetze »in goldene zu verwandeln«, also zu beweisen, daß sie nicht nur unabänderlich gelten, sondern notwendig zum Glück der Menschen führen, bleibt trotz aller pessimistischen Unterströmungen auch in England lebendig. Die Schlußfolgerung, daß Widerstreit gegen die Wirtschaftsgesetze unmöglich und sich ihnen anzupassen die einzige vernünftige Politik ist, geht unmerklich und durch bloße Verschiebung der Gefühlsakzente in die klassische Lehre über: wie Naturwissenschaft zu Naturbeherrschung, so führe Erkenntnis und Befolgung der Naturgesetze der Wirtschaft zur wissenschaftlich begründeten Wirtschaftspolitik, diese aber zu dauerhaftem und allgemeinem Wohlstand: die natürliche Wirtschaft sei zugleich die vernünftige, die gerechte und die nützliche für alle Welt. Diese alte Gleichsetzung, Erbstück des Rationalismus, findet, nachdem ihr metaphysischer Rechtsgrund weggefallen ist, in der allgemeinen Fortschrittsstimmung des 19. Jahrhunderts eine neue Grundlage und bleibt mit der klassischen Nationalökonomie bis zuletzt im Bunde. Natürlich sind es vor allem die praktischen Notwendigkeiten der Propaganda, die sie unschätzbar machen. Das Manchestertum braucht die werbende Lehre von der natürlichen Harmonie der Interessen, sie ersetzt ihm das soziale Programm, sie ist seine zugkräftigste Utopie und seine ganze Geschichtsphilosopie. So sind es denn ausschließlich die reinen Theoretiker, die mit dem Naturalismus sans phrase Ernst machen, das Arbeiterelend als notwendige Folge des Maschinenwesens einfach konstatieren, radikale Malthusianer sind und aus ihrer Lohnfondstheorie die Konsequenz ziehen: der Arbeiter stände seinem naturnotwendig sich bildenden Lohn ebenso machtlos gegenüber wie ein Baumwollballen seinem Marktpreis. Aber als einflußreicher, zumal in den Jahrzehnten des Kampfes, und als theoretisch stärker erweisen sich im Aufbau der Manchesterlehre immer wieder die optimistischen Bestandstücke der Harmonie- und Fortschrittsapostel. Von jedem einzelnen Programmpunkt des Liberalismus wird bewiesen, daß er, geht man nur seinen

Wirkungen auf den Grund, eine soziale Maßnahme bedeutet. Die freie Konkurrenz, »dies angebliche Element der Uneinigkeit, ist das wahre Band, das alle Teile des sozialen Körpers verbunden hält« (Dunoyer)[1]. Der frei sich bildende Preis ist der Preis im Interesse der Gesamtheit. Der freie Handel auf dem von allen Seiten frei beschickten Weltmarkt läßt alle Länder an den Gütern aller teilnehmen und schlägt so notwendig zum Vorteil aller aus. Die freie Industrie produziert nicht nur in unendlicher Steigerung gemeinnützige Güter, sondern verteilt auch vermöge einer notwendigen Gesetzlichkeit Profit und Lohn immer gerechter: das ist »das große, bewunderungswürdige, tröstliche, notwendige und unabänderliche Gesetz des Kapitals« (Bastiat). Kurz: »die ganze Gesellschaft ist weiter nichts als eine Gesamtheit sich kreuzender Solidaritäten . . . . Alle profitieren von dem Fortschritt jedes Einzelnen, und jeder Einzelne profitiert vom Fortschritt Aller«[2]. Ist die Harmonie jetzt noch unvollkommen, so liegt das gerade daran, daß die Freiheit der Wechselwirkung noch nicht ganz verwirklicht ist, oder es ist überhaupt nur Schein (wie Bastiat in seinem Gleichnis »Das, was man sieht und das, was man nicht sieht« ausführt). »Wartet nur das Ende ab, und ihr werdet sehen, daß, wenn ein jeder für sich selber sorgt, Gott an alle denkt«.

Diese für das Manchestertum charakteristische Verkoppelung von Ellbogenprinzip und Gottvertrauen ist in den meisten Fällen zweifellos ein ehrlicher Glaube an den Segen der Freiheit und nur unbewußt Bourgeoisphilosophie. Immerhin fallen von den Harmoniebeweisen einzelne so fadenscheinig und geradezu sophistisch aus, daß es schwer fällt, die bona fides zuzugestehen. Ergötzlich schildert Marx in seiner Freihandelsrede den Eiertanz auf allen Standpunkten: wie bei dem Preisausschreiben über den heilsamen Einfluß der Abschaffung der Korngesetze auf den englischen Ackerbau der erste Laureat den Vorteil der Kleinpächter und Landarbeiter, der zweite den Vorteil der Grundbesitzer, der dritte den der Großpächter als untrennbar vom Freihandel beweist, alle drei wissenschaftlich, versteht sich: eine Wissenschaft, die es allen recht machen kann. Der Fall ist besonders kompromittierend, aber viel besser ist mancher manchesterliche Solidaritätsbeweis nicht.

Besonders diskrepant zeigen sich die beiden Grundstimmungen der Philosophie von Manchester, der optimistische Harmonieglaube

und der indifferente Naturalismus, in der sozialen Frage, klassisch gesprochen: in der Frage des Lohngesetzes. Bestimmt eine unabänderliche Notwendigkeit den Lohnanteil am Produktionsertrag, gibt es eine natürliche Steigerung dieses Lohnanteiles (Bastiat), oder vermag etwa gar in diesem einen Punkt korporative Selbsthilfe und soziale Reform in die Naturgesetze der Wirtschaft einzugreifen (J. St. Mill)? Die klassische Nationalökonomie hatte ja hier gleichsam eine Suppe auszulöffeln, die sie sich selbst eingebrockt hatte. Denn der starke Begriffszusammenhang der Ricardoschen Wertlehre hatte der Tatsache der kapitalistischen Ausbeutung geradezu ihre endgültige, lapidare Formulierung gegeben und blieb während des ganzen Jahrhunderts Ausgangspunkt auch der sozialistischen Richtungen. Aus diesem ehernen Ring, der die Herabdrückung des Lohnarbeiters aufs Existenzminimum zugleich zur Folge und zur Bedingung der individualistisch-liberalen Wirtschaft macht, schien kein Ausweg möglich außer dnrch Sprengung des ganzen Rings (welche Konsequenz denn auch in J. St. Mill zur Selbstauflösung der klassischen Nationalökonomie führt). So treten in der Tat, trotz mannigfacher Versuche, auch das eherne Lohngesetz in ein goldenes zu verwandeln, in diesem Punkte die optimistischen Tendenzen der Manchesterlehre viel mehr gegen den reinen Naturalismus zurück als etwa in der Frage des Freihandels, die das Eldorado der Harmoniebeweise ist. Nur die ganz Unentwegten predigen die natürliche Solidarität der Arbeiter und Kapitalisten [3]), indem sie die Existenz einer »sozialen Frage« in der Gegenwart zugeben, ihre Lösung aber von selbsttätig wirkenden Naturgesetzen in der Zukunft erwarten. Der normale Standpunkt jedoch ist durch Prince-Smith' aufreizend-manchesterliches Wort von der »sogenannten sozialen Frage«[4]) bezeichnet. Es gibt keine soziale Frage, weil es ewige und unwandelbare Naturgesetze gibt, die natürlich auch für die Lohnprobleme der mit neuen Ansprüchen auftretenden Industriearbeiterschaft gültig sein müssen. Die soziale Frage ist eine Erfindung eitler und ehrgeiziger Demagogen, die die Unaufgeklärtheit der Massen in volkswirtschaftlichen Dingen, ihren Neid und ihre Begehrlichkeit benutzen, um sie zur törichten Auflehnung gegen die Natur und ihre Gesetze aufzupeitschen. Übrigens ist es nicht wahr, daß willkürliche Ausbeutung, gegen die es politische Mittel gebe, den Lohn bestimmt. Kapitalist und Ar-

beiter sind völlig gleich im Abschluß des Lohngeschäftes: hier zwingt der hungernde Magen, dort das fressende Kapital. In diesem fair play regelt sich die durchschnittliche Lohnhöhe als Quotient aus dem durch die Arbeiterzahl dividierten Lohnfonds. Die Bestimmungsstücke dieser Rechnung unterliegen selbst wieder naturnotwendigen und unbeeinflußbaren Veränderungen. So hebt sich z. B. allmählich das Existenzminimum, und diese Tendenz stellt für Prince-Smith bereits das »goldene Lohngesetz« dar. Aber was in der sogenannten sozialen Frage nicht von selbst geschieht, das soll und darf, ja das kann auch nicht durch menschliche Willkür geschehen. Alles, was nach Staatssozialismus aussieht, ist Pfuscherei, Illusionspolitik und falsch gedacht. Und selbst alles, was man »Assozialismus« nennt, ist der manchesterlichen Wissenschaft dringend verdächtig. Formelle Freiheit auf allen Gebieten, daher auch im Koalitionsrecht, ist zwar ein notwendiger Programmpunkt des Liberalismus, aber sobald die Assoziation als Werkzeug der sozialen Umformung auftritt und das Heiligtum der freien Konkurrenz angreift, reißt die Geduld. Der Lohnvertrag ist, wie Prince-Smith sagt, »eine private Auseinandersetzung, in die sich der Staat nicht einzumischen hat«; überhaupt sei es der große Irrtum unserer Tage, daß man mit Gesetzesparagraphen die soziale Frage lösen wolle. Das ist konsequent gedacht für den, dem »die Grundlagen der jetzigen volkswirtschaftlichen Einrichtungen keine zufälligen, willkürlichen, sondern naturnotwendige, unersetzliche sind«[5]). Dann nämlich ist in der Tat die einzig mögliche Haltung der wirtschaftlichen Welt gegenüber: sie als ein Gegebenes zu analysieren, als ob wir einem Fremden gegenüberständen, und nicht zu fragen, wie wir uns dabei seelisch befinden. »Im Gebiete der Physik und Mechanik hat uns doch auch die Fülle unseres geordneten Wissens gelehrt, uns den ewigen Gesetzen gegenüber jeder Eingebung der Willkür zu entschlagen.« Dieser völlige Naturalismus ist, reinigt man sie zum philosophischen Typus, die geistige Haltung der manchesterlichen Nationalökonomie und ihre Bewertung der Wirtschaft. Wobei freilich die aufdringliche und immer wiederkehrende Ineinssetzung der Middle-class-Interessen mit allen Humanitätsidealen (»was Jerusalem für das Christentum, was Mekka in den Augen der Mohamedaner ist, das wird Manchester für den Historiker sein: die Geburtsstätte und der Mittelpunkt der

größten moralischen Bewegung seit Erfindung der Buchdruckerkunst)[6]) die tieferen Wurzeln der »exakten Wissenschaft« nur allzu deutlich enthüllt.

Die naturalistische Tendenz der klassischen Nationalökonomie ordnet sich in den philosophischen Gesamtcharakter des 19. Jahrhunderts: in den mächtigen Aufschwung seiner Naturwissenschaften, in das Übergreifen naturwissenschaftlicher Methoden auf geschichtliches Gebiet, in die positivistische Auflösung aller Eigenwerte und Zweckzusammenhänge durch Psychologie und Historie, aufs vollkommenste ein. Sucht man nach bestimmten Einzelbeziehungen zwischen Wirtschaftswissenschaft und philosophischer Begriffsbildung, so kann eine literargeschichtliche Notiz wegweisend sein. Als nämlich der junge Darwin, materialbepackt von seiner Weltreise auf dem Beagle zurückkehrend, zufällig (»for amusement«) Malthus' Versuch über das Bevölkerungsgesetz las, ordnete sich ihm die Fülle seiner Beobachtungen mit einem Schlag unter das Prinzip des Kampfes ums Dasein. Und während die erste Ausgabe seines Reisetagebuchs von 1839 durchaus noch an der Unveränderlichkeit der Arten festgehalten hatte, steht in dem 1844 unter dem Einfluß der Malthus-Lektüre geschriebenen Aufsatz »On the variation of organic beengs in a state of nature« der neue Gedankenzusammenhang: Kampf ums Dasein, Überleben der Passendsten, Veränderung der Arten, im Prinzip fertig da. Alle wesentlichen, sogar einige peripherische Gedanken des Malthusianismus nimmt Darwin bewußt in sein Hauptwerk herüber und sagt von seiner Theorie: »es ist die Lehre des Malthus in verstärkter Kraft auf das gesamte Tier- und Pflanzenreich übertragen«[7]). Diese Beziehung zwischen Malthus und Darwin ist weder ein Zufall noch eine wissenschaftsgeschichtliche Einzelheit, sondern Ausdruck tiefliegender sachlicher Zusammenhänge. Es wird nicht leicht sein, alle die wechselseitigen Einflüsse zu bestimmen, die zwischen dem nationalökonomischen und naturwissenschaftlichen Denken in jenen Jahrzehnten hin- und hergehen. Eine höchst reizvolle Verschränkung ergibt sich: indem die Natur als Wirtschaft aufgefaßt wird, wird die Wirtschaft als Natur aufgefaßt. Steckt die Biologie seit Darwin voll von ökonomischen Kategorien, als »Haushalt der Natur«, »Nahrungsvorrat«, »Konkurrenz«, so daß man wohl sagen kann: »die moderne Biologie wäre

ohne Malthus und die Nationalökonomie nicht denkbar«[8]), so ist andererseits die klassische Nationalökonomie seit Ricardo nicht ohne den Begriff des Minimums an Fortpflanzungsbedingungen, seit Malthus nicht ohne den Faktor des Bevölkerungsgesetzes zu denken. Das bedeutet mehr als die Einfügung eines biologischen Elements in den Ring der nationalökonomischen Begriffe: es bedeutet allererst die Möglichkeit des vollen Naturalismus in der Auffassung und Bewertung der Wirtschaft. Denn die Analogien des mechanischen Gleichgewichtssystems oder des kunstvollen Räderwerks, wie sie für das Denken des Adam Smith und der Physiokraten bestimmend waren, sind erstens keine adäquaten ökonomischen Strukturbegriffe, sondern offenbare Metaphern, und zweitens sind sie von vornherein teleologisch-deistisch gerichtet. Dagegen haben die biologischen Kategorien, die sich nunmehr in die Nationalökonomie hineinschieben, eine ganz unmittelbare und vollkommen unbildliche Geltung für die ökonomische Wirklichkeit kapitalistischer Ausprägung, und sodann ordnen sie nicht den Wirtschaftsmechanismus einer übergreifenden Zweckbetrachtung unter, streben vielmehr nach einem radikalen Wirtschaftsnaturalismus. Man hat zur Kritik Darwins eingewandt: die Natur würde in seiner Lehre doch unter die Begriffe Ziel und Fortschritt gestellt. Mangel an philosophischer Klärung, vor allem aber eine wahllose und völlig unkritische Anwendung Darwinscher Prinzipien auf ethische, soziologische und historische Gegenstände, hat solche Einwände berechtigt gemacht. Aber philosophiegeschichtlich gesehen bleibt es bestehen, daß im Darwinismus die Ausscheidung der konstruktiven Teleologie aus der Betrachtung der Natur Ereignis geworden ist. Der Kampf ums Dasein bringt als rein mechanischer Vorgang ohne Mitwirkung eines Zweckprinzips Resultate hervor, die sich als zweckmäßig in einem rein immanenten Sinne erweisen. Das Zweckmäßige entsteht, aber der Zweck ist kein Wirkendes, auch nicht als generelle Zielstrebigkeit, die dem Naturverlauf im Ansatz mit auf den Weg gegeben worden wäre. Dieser im biologischen Denken erwachsende Naturalismus wird nun eine der philosophischen Grundlagen des Manchestertums. Man kann sagen, daß von den zwei analysierten Tendenzen, die in ihm zusammenwirken, die optimistisch-teleologische in dem Maße schwächer wird und die naturalistische in dem Maße erstarkt, als die ökono-

mischen Begriffe biologisiert werden; was über das Vorwiegen der zweiten Tendenz in der sozialen Frage gesagt wurde, erklärt sich hieraus. Die Wirtschaft wird nicht mehr statisch als Sonnensystem, geschweige denn als Uhrwerk gesehen, sondern dynamisch als Kampf ums Dasein, — das ist der entscheidende Zug in der Entwicklung der Wirtschaftsbewertung von Smith bis zur Philosophie von Manchester. Der rationale Naturalismus des 18. Jahrhunderts, in dem vermöge der Ordnung der Welt mit mechanischen Mitteln das Zweckmäßige erreicht wird, ist dem irrationalen Naturalismus des 19. Jahrhunderts gewichen, aus dem das Zweckmäßige als konstruktives Prinzip gänzlich verbannt ist, indem es als Wirkung, durch den Erfolg definiert wird.

Es soll nun keineswegs behauptet werden, daß diese Bewertung der Wirtschaft ganz auf den unmittelbaren Einfluß des Darwinismus zurückzuführen sei. Der Darwinismus selbst ist nicht nur von der Geschichte des biologischen Denkens seit Lamarck, sondern von der Gesamtentwicklung der Philosophie getragen; zudem verlaufen die Einflüsse, wie schon angedeutet, wechselseitig. Das Entscheidende war, daß die klassische Nationalökonomie ihre Vorstellung vom freien Spiel der Egoismen derart zum Begriff des ökonomischen Kampfs ums Dasein zugespitzt hatte, daß sie reif für den Darwinismus und im Innersten mit ihm wahlverwandt war. In diese immanente Entwicklung der Nationalökonomie gehören, außer Malthus' bekannten Antisentimentalitäten, Bastiats Überlegungen: »Ob man nicht die Solidarität beschränken müsse, um die gerechte Vergeltung zu beschleunigen und sicher zu stellen«[9]) und Worte wie das von Dunoyer: »Es ist gut, daß es in der Gesellschaft eine Unterwelt gibt. Die Familien, die sich schlecht aufführen, laufen Gefahr, in ihr zu versinken, und nur dadurch, daß sie sich gut aufführen, können sie sich wieder emporarbeiten. Diese Unterwelt ist das Elend«[10]). Überhaupt setzt nun im Gefolge des radikalen Naturalismus eine ganz merkwürdige Moralisierung der Wirtschaft ein, die für das Manchestertum höchst charakteristisch ist. Wenn das Zweckmäßige, Wertvolle, Gute naturalistisch als das Überlebende, Erfolgreiche, Profitbringende definiert ist, so ist konsequenterweise das Elend der Massen eine Folge ihrer Laster oder doch ihrer Dummheiten, z. B. ihres sinnlosen Vermehrungswillens (eine Konsequenz aller Malthu-

sianer, an der noch J. St. Mill laboriert, dem eine zahlreiche Familie zu haben ebenso lasterhaft erscheint wie die Trunksucht); und andererseits läßt sich, recht und schlecht darwinistisch, aus der ökonomischen Erfahrung ein ganzer manchesterlicher Tugendkodex gewinnen. Die Selbstzeugnisse der erfolgreichen Unternehmer sind eine Fundgrube für diese Ethik. Bei den großzügigen und schöpferischen Unternehmertypen kapitalistischer Großkampfzeiten, den ersten Rotschilds, J. Parish u. a. sind es noch wirkliche Kampftugenden: Ehrgeiz, Mut, Folgerichtigkeit, Glück, die das Kernstück der wirtschaftlichen Moral ausmachen. Nautische Bilder werden bevorzugt, um die Leistung des Unternehmers recht zu schildern. Aber im Ganzen und Großen tendiert die manchesterliche Ethik zu jenen höchst bürgerlichen Tugenden der Sparsamkeit, Pünktlichkeit, Arbeitsamkeit, Ehrlichkeit, deren Genealogie die eingangs zitierten Werke über den Geist des Kapitalismus geklärt haben. Es ist nämlich zu bedenken, daß im bürgerlich-wirtschaftlichen Konkurrenzkampf nicht wie im natürlichen Kampf ums Dasein die allseitige Ausstattung mit lebenskräftigen Eigenschaften und die Überlegenheit an Vitalität überhaupt den Erfolg macht, sondern die einseitige Geschicklichkeit für die Benutzung der arbeitsteiligen und vertraghaften Situationen, die das gesellschaftliche Leben bilden. Zudem hat Darwin selbst an einer Stelle der »Abstammung des Menschen«[11]) klar gesagt, daß der gesellschaftliche Mensch eben nicht nur Eigenschaften, sondern auch Güter vererbt, »so daß die Kinder der Reichen einen Vorteil über die der Armen im Wettbewerb um den Erfolg haben, abgesehen von körperlicher oder geistiger Überlegenheit«. Der Naturalismus Darwinscher Art bildet also nur die Form, den Inhalt der manchesterlichen Moral bilden die bürgerlich-erwerbswirtschaftlichen Tugenden, wie sie sich seit den Zeiten Albertis und der Calvinisten immer fester in dem europäischen Gewissen festsetzen, in Benjamin Franklin mit seiner bekannten moralischen Buchführung einen klassischen Vertreter finden und sich nun hier mit dem Naturalismus des 19. Jahrhunderts zur Wirtschaftsbewertung von Manchester verbinden. Diese Verbindung ist überaus eng: sie reicht bis in die einzelnen Begriffe der theoretischen Nationalökonomie hinein. Wenn z. B. Bastiat die Ricardosche Wertlehre durch seine Theorie des »Dienstwertes« zu verbessern unternimmt und auf keine seiner Ent-

deckungen so stolz ist, wie auf den Satz: »der Wert sei das Verhältnis zweier ausgetauschter Dienste«[12]), so springt das moralisierende Moment dieser Begriffsbildung in die Augen. Die Meinung ist, jeder wirtschaftliche Wert sei eine Wohltat (eine »ersparte Arbeit«) für den, der ihn produziert: welches moralische Mäntelchen freilich in der liberalen Theorie konsequenterweise auch noch das ärgste Ausbeutungs- und Wuchergeschäft mit überdeckt. Vor allem aber moralisiert die manchesterliche Wirtschaftsbewertung ihren Zentralbegriff, das Kapital, indem sie ihre Zentraltugend, die Sparsamkeit, in ihn einbaut. Nassau Senior, ein Epigone Ricardos, formuliert diese Sachlage durch den Begriff der »Abstinenz«, die zwar keinen Wert schaffe, aber genau wie der andere Produktionsfaktor der Arbeit einen Anspruch auf Belohnung begründe[13]). Und es ist bekannt, wie die Gedanken vom Kapital als persönlichem Verdienst des Kapitalisten, von der Kapitalisierung als moralischer Leistung, von der sozialen Funktion der sogenannten »verantwortlichen Kapitalverwalter im freien Gange des Volkshaushaltes«[14]) Lieblingsargumente werden. Alles dies ist keine Durchbrechung, sondern lediglich die moralisierende Formulierung des ökonomischen Materialismus; wie die Gebote: passe dich an und setze dich durch! lediglich die Formulierung des Darwinismus in Imperativen sein würden. Der Erfolg ist das Kriterium des Werts und die Kategorie des Zwecks die bloße Umkehrung des Kausalzusammenhangs. Gerade in ihren moralisierenden Tendenzen erweist sich die Philosophie von Manchester als echter Wirtschaftsnaturalismus. Wirtschaft ist Kampf ums Dasein. Wer im Sinne des Kapitalismus »überlebt«, hat sich und seine Eigenschaften als wertvoll erwiesen: so ist also Wirtschaft zugleich die Sphäre der Gerechtigkeit.

Die ethische Wendung, die damit aufgezeigt ist, lenkt den Blick notwendig auf die Beziehungen der manchesterlichen Wirtschaftsbewertung zur utilitarischen Moralphilosophie. Daß unter den philosophischen Kräften, die diese Bewertung der Wirtschaft aufbauen, der Utilitarismus entscheidend wirksam ist, läßt sich von vornherein vermuten: sowohl aus der Personalunion zwischen Liberalismus und Utilitarismus, die besonders bei den englischen Denkern die Regel ist, als auch aus der innigen Verbindung, in der die gesamte Geschichte der Philosophie naturalistisches Denken und utilitarische

Ethik zeigt. Die Vermutung bestätigt sich vollkommen: Bentham und Mill sind die Ethiker des Manchestertums. Nicht so, versteht sich, daß sie jenem aus mächtigen Realitäten erwachsenden Wirtschaftssystem allererst seinen ethischen Gehalt gegeben hätten, doch so, daß das gleiche Ethos dort in Wirtschaftsgesinnung und ökonomischer Theorie, hier mit den Mitteln systematischer Ethik formuliert wurde. Wir beginnen wiederum, wie beim Nachweis der naturalistischen Züge, mit ganz formalen Dingen: mit der logischen Struktur der beiderseits verwendeten Begriffe, und gehen schrittweise zu den inhaltlichen Bestimmungen der Wirtschaftsbewertung vor.

Die methodische Neuerung des Utilitarismus gegenüber älteren eudämonistischen Denkformen und die Berechtigung des von Bentham zuerst gebrauchten, von J. St. Mill endgültig eingeführten Wortes besteht in der Tendenz auf Versachlichung der ethischen Ziele und auf ihre Ablösung von individuellen Subjekt: daher das Streben, die mit »Glück« und »Glückseligkeit« zusammenhängenden Wortbildungen, denen immer die Beziehung auf das individuelle Triebleben anhaftet, zu vermeiden[15]). Die Lust- und Unlustwerte sind in der Weise, die besonders Bentham zum System erhebt, mit Hilfe objektiver Methoden nach Intensität, Dauer, Ausbreitung, Fruchtbarkeit usw. abzuschätzen; diese Abschätzung ergibt die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Handlung für das individuelle wie für das gesellschaftliche Zwecksystem und damit die Basis aller sittlichen Normen und aller Gesetzgebungen. Das Entscheidende ist, daß die erlebte Lust und Unlust zwar noch als Ausgangspunkt für die empirische Bewertung der Handlungen, aber nicht mehr als unmittelbares Kriterium des Guten im einzelnen Fall fungiert. Die individuell-organische »Eudämonie« der antiken Ethik ist durch objektive Methoden versachlicht: der wissenschaftlich errechenbare Nutzen statt ihrer zum Prinzip der Moral erhoben.

Die formale Parallele zu den kapitalistischen Wirtschaftserscheinungen leuchtet ein. Wie die Eudämonie zum Bentham-Millschen Nutzen, so verhält sich etwa die Wirtschaft des Humanitätsideals, überhaupt jedes anschaulich auf Bedarfsdeckung und Verzehr bezogene Wirtschaften zur Wirtschaft des freien Konkurrenzkampfes und der kapitalistischen Güterproduktion. Die Beziehung aufs fühlende bzw. konsumierende Subjekt ist in beiden Fällen noch vorhanden, aber nur

von mittelbarer und genereller Gültigkeit. Der unmittelbare Wille geht ethisch gesprochen nicht aufs Glück sondern auf den Nutzen, ökonomisch gesprochen nicht aufs Gut sondern auf den Profit. Damit tritt an die Stelle eines in sich ruhenden, organisch bestimmten und prinzipiell erreichbaren Zwecks eine unendliche Reihe, in der jeder einzelne Zweck wesentlich relativ und keiner ein Abschluß des Strebens ist. Wie wichtig diese Versachlichung der Wirtschaft (vermöge deren der Mensch nicht mehr das Maß aller Dinge ist, sondern der Betrieb ein eigenes Leben gewinnt) und diese Unendlichkeit des ökonomischen Prozesses, in dem es kein Ende des Profitmachens und Akkumulierens gibt, für alle kapitalistische Wirtschaft ist, ist bekannt genug; man denke nur an die Selbstschilderungen der Repräsentanten des Manchestertums: »Sie hätten ganz gern aufgehört zu erwerben, aber man müsse die Maschine in Gang halten«; »man müsse sein Haus immer ein Stockwerk höher bauen als der Nachbar, sonst nehme der einem das Licht weg«[16]). Die Ethik des größten Glücks der größten Zahl teilt mit dieser Wirtschaft des größten Überschusses sowohl die Objektivierung der Zwecke wie den Mangel eines immanenten absoluten Maßes.

Die formale Parallele führt nun unmittelbar ins Inhaltliche hinein und erschließt eine Wahlverwandtschaft zwischen dem utilitarischen Denken und der ökonomischen Welt. In der Reihe relativer Nützlichkeiten nämlich, in die der Utilitarismus die Handlungen ordnet, gibt es keine absoluten Unterschiede, keine disparaten Wertgruppen: selbstverständlich nicht, weil das Prinzip, nach dem die Werte aufgeordnet sind, nur eines ist. Jede sinnliche Lust läßt sich grundsätzlich durch Intensitätssteigerung, Ausdehnung auf mehrere Subjekte usw. mit jeder »höheren« Lust wertgleich machen. Die Gerechtigkeit, die er »heilig« nennt, bestimmt J. St. Mill als diejenige Klasse moralischer Regeln, die die wesentlichsten Bedingungen des menschlichen Wohlseins näher betreffen und darum unbedingter verpflichten als die anderen Regeln der Lebensführung. Also das »Heilige« betrifft näher, verpflichtet unbedingter als das bloß »Zuträgliche«[17]). Eigenwerte (eine unentbehrliche Kategorie jeder idealistischen Philosophie) gibt es nicht: es gibt nur ethische Gradunterschiede.

Als sittliche Haltung kennt infolgedessen der Utilitarismus nicht die Hingabe an unbedingt gültige Werte, nicht den Entweder- Oder-Entscheid zwischen irreduziblen Pflichten, sondern einzig die rationale

Vergleichung der möglichen Handlungen auf ihren Nutzwert hin. Sittlichkeit ist richtiges Abschätzen, ist Rechnen, ist planmäßiges Handeln nach dem Prinzip des größten Nutzens, ist mit einem Wort: Wirtschaft, Horatio, Wirtschaft! Und von diesem Satz gilt nun auch die Umkehrung. Wie im Utilitarismus alles Sittliche Ökonomie wird, so bekommt alles Ökonomische einen sittlichen Wert. Eine andere Ethik, die absolute sittliche Werte von eigener Herkunft und eigenem Rechtsgrund kennt, mag die wirtschaftliche Sphäre moralisch irrelevant nennen oder sie als bloße Bedingung zur Sittlichkeit bewerten. Für den Utilitarismus gibt es dergleichen nicht; wenn irgend ein Handeln Nutzwerte und Glücksgüter schafft, also seinem Prinzip gemäß ist, so ist es das wirtschaftliche Handeln. Wirtschaft ist das wichtigste Anliegen der Menschheit, weil es das nützlichste ist, und im Sinne des Utilitarismus ist es nur ein dritter Ausdruck für dieselbe Sache, wenn man sagt: Wirtschaft ist die eigentliche Domäne der Sittlichkeit. Dies nun ist in inhaltlicher Hinsicht der Punkt, in dem die manchesterliche Wirtschaftsbewertung mit dem Utilitarismus übereinstimmt. Die (naive oder bewußte) Ineinssetzung von Wirtschaft und Kultur, die manchesterlichen Tiraden: »freier Handel, weil er alle Güter überall hinschaffe, heiße größtmögliche Glückseligkeit für jeden Einzelnen und Förderung der Kultur für die Allgemeinheit«, erhalten hier ihre Rechtfertigung in der Konsequenz eines ethischen Systems.

In J. St. Mill, der als Nationalökonom und Politiker den klassischen Liberalismus so konsequent und so glücklich systematisiert hat, daß er von den Manchesterleuten als Vollender ihrer Doktrin empfunden wurde, und der zugleich als Ethiker den Höhepunkt des Utilitarismus darstellt, ist die Einheit der wesensverwandten Prinzipien Tatsache geworden. Aber in J. St. Mill vollzieht sich auch bereits die Auflösung des Manchestertums. Französische Einflüsse (St. Simon, Comte, Sismondi), die vor allem in der zweiten Hälfte seines Lebens merkbar sind, erklären viel, aber nicht alles. Dieses scheinbar so einheitliche, klare und ein wenig banale Gedankensystem ist in Wahrheit ein recht kompliziertes Gebilde, in dem starke innere Spannungen und Widersprüche merkbar sind; Widersprüche vor allem zwischen den utilitaristischen und den liberalistischen Teilen des Systems. Denn der Utilitarist stellt notwendig die Frage nach den Glückswirkungen der wirtschaftlichen Freiheit, die er als National-

ökonom und Politiker soeben noch als »unentbehrlich für den Fortschritt der Menschheit« pries, und just diese Frage macht ihn kritisch gegen Konkurrenz, wirtschaftliche Freiheit und Zivilisation überhaupt. »Es ist zweifelhaft, ob alle mechanischen Erfindungen die tägliche Arbeitslast irgendeines menschlichen Wesens erleichtert haben«[18]). Dem Kommerzialismus der auf Selbstsucht und Freiheit gegründeten Tauschwirtschaft, in der alles Ware ist und in der die Ware den Erzeuger beherrscht, setzt er nun den »Kommunismus« gegenüber, der auf Altruismus und Assoziation begründet ist, und in dem der Erzeuger die Ware beherrscht[19]), findet gegenüber dem Elend des gegenwärtigen Zustandes die »Schwierigkeiten des Kommunismus federleicht« und stellt sich das Problem[20]): ob der Kommunismus die sozialen und sittlichen Übel des freien Systems wird beseitigen können, ohne selbst »exzentrisch« zu werden. Das ist die volle Absage an das Manchestertum, ja an die Grundlagen aller klassischen Nationalökonomie überhaupt, denn es durchbricht den Glauben an die ewigen und unwandelbaren Naturgesetze der Wirtschaft an einer entscheidenden Stelle. Die Gesetze der Produktion sind auch für Mill noch Naturgesetze, aber die Gesetze der Verteilung sind Menschenwerk: »Die Gesellschaft kann die Verteilung der Güter so regeln, wie es ihr gut dünkt«[21]). Die Millsche Unterscheidung zwischen Produktion und Verteilung ist, zum mindesten in dieser Formulierung, nicht haltbar, aber ihre Bedeutung liegt darin, daß sie den Ring der klassischen Nationalökonomie sprengt. Wirtschaft ist nicht mehr in allen Stücken Natur und Kampf ums Dasein, sondern, auf dem Grunde natürlicher Notwendigkeiten, eine selbstbewußte und freie Ordnung menschlicher Dinge durch Menschen. Es gibt wieder eine soziale Frage, eine wirkliche, keine »sogenannte«. Sozialen Reformen ist Tür und Tor geöffnet, und ihr Prinzip muß letzten Endes in der Ethik gesucht werden. J. St. Mill bringt bereits aus dem Geiste seiner Greatest-happiness-Ethik und seines sozialliberalen Gesellschaftsideals ein ganzes sozialpolitisches Programm bei: Produktivgenossenschaften, Bodenreform und Beschränkung des Erbrechts. So ragt der kluge und sympathische Liberale gerade mit seinen letzten und reifsten Gedanken weit über das Manchestertum hinaus in ganz neue Anschauungen vom Wesen und vom Werte der Wirtschaft.

VIII. Kapitel.

Der nationale Wirtschaftsorganismus.

Die geschichtliche Analyse der Philosophie des 19. Jahrhunderts in ihrem internationalen Zusammenhang[1]) hat nachgewiesen, daß jenes allzudramatische Bild, nach dem der Idealismus in einem mächtigen Titanensturz mit Hegels Tode in sich zusammenbricht und nach einem jahrzehntelangen philosophischen Vakuum mit der Rückkehr auf Kant überhaupt erst wieder eine philosophische Bewegung in Gang kommt, falsch oder doch stark schematisch ist: daß vielmehr die Motive der idealistischen Metaphysik, geht man ihnen nur in den positivistischen Formulierungen und einzelwissenschaftlichen Anwendungen geduldig nach, während des ganzen Jahrhunderts kontinuierlich festzustellen sind. Wohl haben wir eine starke antimetaphysische, ja antiphilosophische Reaktion in der Hegelschen Linken. Wohl entfalten sich, zum Teil in bewußter Anlehnung an Frankreich und England, außerhalb der Kontinuität der idealistischen Entwicklung Denkrichtungen, die in naturwissenschaftlichem Geist und mit psychologischen Mitteln die Philosophie ins positive Feld überführen wollen. Und jene Beschränkung der philosophischen Aufgabe auf Erkenntnistheorie oder induktive Zusammenfassung der erfahrungswissenschaftlichen Resultate ist in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine unbestreitbare Tatsache. Dennoch bleibt es zum mindesten für die deutsche Entwicklung wahr, daß der Positivismus sich nicht im Sinne des Comteschen Dreistadiengesetzes als die höhere Denkform erweist, die die Metaphysik überwindet, sondern daß starke progressive Tendenzen im metaphysischen Idealismus selbst liegen. Jene enorme Zusammenballung von konstruktiven Gedanken, das Werk weniger Geister in wenigen Jahrzehnten, hat sich trotz allem als die stärkste philosophische Kraft erwiesen: auch in der positivistischen

Flaute des 19. Jahrhunderts. »Nur die spekulative Verfassung der deutschen Philosophie mußte sich auflösen, ihr Gehalt aber wurde frei und konnte in die positive Forschung eingehen, um von ihr aus schließlich wieder zur Philosophie zurückzugelangen, gesättigt mit Empirie und Lebensnähe« (Misch). Hegelscher Geist ist es, der im Marxismus, bei den kritischen Theologen, im Historismus der Geisteswissenschaften »frei wird«. Die Metaphysik des überindividuellen Geistes wird in der psychologischen Wissenschaft wirksam und führt zu den Fragestellungen der Völkerpsychologie. In Lotze hebt sich die Linie des idealistischen Epigonentums zu einem ansehnlichen Gipfel. Und als sich dann in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts das Streben nach einer Philosophie mit eigener Aufgabe und metaphysischem Anspruch vielfältig und zersplittert regt, da steht der neue Idealismus mit dem alten in einem tieferen Zusammenhang als die einfachen Rufe: zurück zu Kant, Fichte, Fries oder Hegel! es vermuten lassen; er ist nicht bloß Rückwendung zum Alten oder historische Wiedererarbeitung eines verschütteten Gutes, sondern er ist die bewußte Intensivierung einer nie abgerissenen Kontinuität und die Besinnung auf die eigentliche Grundlage des eigenen Denkens.

Die Fortwirkung des philosophischen Idealismus ist nunmehr in dem speziellen Problem der Wirtschaftsbewertung aufzuweisen. Auch hier harrte eine Fülle konstruktiver Gedanken, die jenes Zeitalter emporgeschleudert hatte: der Sozialismus des geschlossenen Handelsstaats, die metaphysische Nationalidee des späteren Fichte, des jungen Schellings Begriff vom Staat als dem objektiven Organismus der Freiheit, die Volksgeistphilosophie der Romantik, vor allem aber Hegels Staatslehre — der Erfüllung mit historischem Material, der Bewährung in wissenschaftlicher Forschung. Hierbei war es für die Theorie der Wirtschaft von der größten Wichtigkeit, daß im Hegelschen System neben dem Begriff des Staates der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft stand. Das war eine Anregung, die von der Rechtsphilosophie, der Ethik und den Sozialwissenschaften begierig aufgenommen wurde. Die Antithese Gesellschaft gegen Staat tritt an den verschiedensten Stellen: in Herbarts »Allgemeiner praktischer Philosophie«, in der Ethik des jüngeren Fichte, in Stahls »Rechtsphilosophie« als systemgebender Gedanke hervor. Unter den

Sozialwissenschaftlern sind es vor allem R. Mohl und Lorenz Stein, die die Entgegensetzung der Gesellschaft gegen den Staat übernehmen, weiterführen und zum Prinzip neuer wissenschaftlicher Bemühungen machen: beide bereits unter dem Einfluß der revolutionären Gesellschaftsphilosophie der französischen Sozialisten, doch beide (der Hegelianer Stein entschiedener als der reine Empirist Mohl) im Geist eines realistisch verstandenen Hegeltums.

Daß der Begriff der Gesellschaft in Deutschland nicht wesentlich oder doch nicht ausschließlich aus französischer (also naturrechtlich-individualistischer) Quelle stammt, sondern in einem idealistischen System erwachsen ist und mit idealistischen Denkmitteln weitergedacht wird, ist in unserem Zusammenhang deswegen so wichtig, weil auf diesem Wege eine idealistische Auffassung und Bewertung der Wirtschaft zustande kommt. Was nämlich den Inhalt des Begriffs Gesellschaft angeht, so geht die Tendenz der Entwicklung von Hegel an immer stärker auf die Gleichsetzung von Gesellschaft und Wirtschaftsgesellschaft oder doch auf die Betonung der wirtschaftlichen Bezüge als der wichtigsten Inhalte der staatlichen Form. Hegel hatte seinen Gesellschaftsbegriff noch rein formalphilosophisch bestimmt: als die Stufe der selbständigen Besonderheit, und so außer den Beziehungen der Arbeit, des Erwerbs und des Tausches die Rechtspflege, die Polizei und das Korporationswesen als Teile in ihm aufgenommen. Dieser Begriff geht keineswegs verloren: empirische Soziologen (Mohl und Widmann z. B.[3]) fassen den Gesellschaftsbegriff ebenso weit, und die Sozialpsychologie der »Völkerpsychologen« erweitert ihn sogar noch. Aber im allgemeinen geht die Tendenz auf die Verwirtschaftlichung des Gesellschaftsbegriffs. Stahl (der allerdings als Erneuerer der Schellingschen Philosophie dazu neigt, die Gegensätze gegen Hegel auch in Einzelheiten hervorzukehren) ist typisch; er bestimmt den Staat als den herrschaftlichen, die Gesellschaft als den wirtschaftlichen Verband der Nation und formuliert: »Hervorbringung und Verarbeitung der Güter für den menschlichen Genuß, Handel und Wandel, — das ist Gesellschaft«[4]). Und wenn Lorenz Stein und seine Nachfolger[5]) die Gegenwart »auf dem Boden der Gesellschaft« zu verstehen unternahmen, so haben sie zugleich die Gesellschaft näher als die Sphäre der Klassenkämpfe, als das Reich der wirtschaftlichen Interessen bestimmt.

Aber diese »Wirtschaftsgesellschaft« war nun für die deutsche Sozialphilosophie, dank ihrer idealistischen Begriffsbildung, kein naturgesetzlich geordnetes System atomisierter Individuen, sondern eine geistige Form: nicht Natur, sondern eine Stufe der sozialen Vernunft, zum mindesten eine seelisch-sittliche Wirklichkeit von eigener Struktur. — Man kann sagen, daß seit Hegel alle Auffassung vom menschlichen Zusammenleben irgendwie unter der Idee des objektiven Geistes stand: dieser idealistische Zug bestimmt auch den Gesellschaftsbegriff der Realisten und sättigt ihn mit überindividuellen Bestimmungen, so scharf man ihn im übrigen gegen die absolute Form des Staates kontrastieren mochte. So ist die seit 1860 vornehmlich durch Lazarus und Steinthal begründete neue Wissenschaft der Völkerpsychologie (deren philosophische Bedeutung später zu würdigen sein wird) zwar was ihre psychologischen Grundlagen angeht durchaus auf Herbart aufgebaut; aber indem sie gegenüber dem Individualismus der Positivisten bereits in der methodischen Grundlegung der Völkerpsychologie die ganze Lehre vom Volksgeist als einer schöpferischen seelischen Realität verwerten[6]), ergänzen Lazarus und Steinthal die gelegentlichen sozialpsychologischen Anregungen Herbarts durch philosophische Begriffe, die aus den metaphysischen Systemen des Idealismus stammen. Die gleiche Fortwirkung idealistischer Sozialbegriffe zieht sich durch die gesamte empirische Sozialwissenschaft und Wirtschaftslehre dieser Jahrzehnte. Es wurde scheinbar und es wurde auch tatsächlich empirisch von unten nach oben gebaut und der deduktiven Methode der klassischen Nationalökonomie die Induktion aus einem unendlich anschwellenden historischen Material entgegengesetzt. Aber reine Induktion, immer eine Fiktion, war vollends hier eine höchst unvollkommene Beschreibung des eigenen Vorgehens. Der Empirie dieser Sozialwissenschaftler liegen die idealistischen Kulturbegriffe als regulative Prinzipien zugrunde; alle wesentlichen Züge in ihrem Strukturbegriff und in ihrer Bewertung der Wirtschaft stammen aus den idealistischen Systemen oder sind zum mindesten von der allgemein romantischen Organismusphilosophie beherrscht. Vor allem die große philosophische Kultur des Hegeltums bleibt in der empirischen Forschung lange lebendig und liefert, nachdem das System längst zerbrochen ist, an Stellen, wo man es nicht vermutet, die tragenden Begriffe und die Prinzipien der Bewertung.

Die nationalökonomischen, sozialpsychologischen und politischen Denkrichtungen, deren Wirtschaftsbewertung im folgenden als die realistische Fortbildung der idealistischen Begriffswelt betrachtet werden soll, umspannen eine so große Weite abweichender ja gegensätzlicher Standpunkte, daß es kühn erscheinen mag, sie überhaupt zusammenzufassen. An theoretischen Nationalökonomen werden solche, die in allen wesentlichen Punkten ihrer Dogmatik auf klassischem Boden stehen, neben solchen zu nennen sein, die ihre historische Methode in den schroffsten Gegensatz zum Klassizismus bringt; an wirtschaftspolitischen Meinungen strenger Liberalismus neben protektionistischen, staatssozialistischen und christlich-sozialen Gesinnungen. Was die Mannigfaltigkeit an Wirtschaftsbegriffen, die von Friedrich List bis Rodbertus, von Roscher und Hildebrand bis Schäffle reicht, dennoch geistesgeschichtlich zusammenzufassen gestattet, ist der gemeinsame Gegensatz zu Klassizismus und Manchestertum in einem tieferen als dem dogmatisch-nationalökonomischen oder dem praktisch-politischen, nämlich im philosophischen Sinn: gerade die philosophischen Grundlagen, die Bestimmung der in der Wirtschaft wirksamen Kräfte, die Einordnung der Wirtschaft in Kultur und Geschichte, kurz die Bewertung der ökonomischen Welt ist das Verbindende in der Vielheit der Lehren. Und wie die Manchesterlehre aus dem Denktypus des Naturalismus, so kann der hier gemeinte Wirtschaftsbegriff geradezu aus der Logik des idealistischen Denkens, also als eine philosophische Lösung des Problems der Wirtschaftsbewertung abgeleitet werden.

Wird die typische Bewegung des idealistischen Denkens vorläufig und formelhaft als die Bewegung von der Idee zur Realität, von den Formen zu den Inhalten, vom Ganzen zu den Teilen bestimmt, so ergibt sich als das erste Moment einer aus idealistischen Quellen stammenden Wirtschaftsbewertung negativ ausgedrückt: die Ablehnung der mechanistischen Konstruktion des volkswirtschaftlichen Ganzen aus individuellen Elementen, positiv: die Anerkennung volkswirtschaftlicher Zusammenhänge als ursprüngliche Einheiten, in die die Einzelnen teleologisch eingefügt sind. In der Rechtsphilosophie hat diese Kategorie des über die Individuen erhabenen Ganzen zu der Erarbeitung des modernen Staatsbegriffs, freilich auch zu seiner Überspannung in der Restaurationsphilosophie der späteren Roman-

tiker geführt; in der Wirtschaftslehre führt sie zur Erarbeitung oder doch zur strafferen Erfassung des modernen Begriffs der Volkswirtschaft. Roscher, Hildebrand und Knies, die die ältere Generation der historischen Schule in Deutschland bilden und alle drei von der Hegelschen Philosophie zwar nicht schulmäßig abhängig, aber geistig beeinflußt sind[7]), sind in dem, was sie ihren Universalismus nennen, vollkommen einig. Nicht der vereinzelte homo oeconomicus der englischen Theorie ist der Träger der ökonomischen Erscheinungen, sondern »es entwickelt ein besonderer Volksgeist seine Eigentümlichkeit auch auf wirtschaftlichem Gebiet; indem ihn auf den Bahnen seiner Entwicklung besondere Schicksale treffen oder die allgemeinen in besonderer Art, geht er seinen eigenen Weg in eigener Weise«[8]). Im Anfang ist die Volkswirtschaft; sie ist kein nachträglicher Zusammenschluß privater Interessen, sondern ein »organisches Gesamtwesen« von eigener Struktur und individuellem Charakter. Als der bequemste und am leichtesten popularisierbare Begriff, um dergleichen überindividuelle Einheiten zu bezeichnen, bot sich die Idee des Organismus dar. Sie ist zwar, als eine bloße Analogie, begrifflich nicht von sonderlichem Wert und war daher in den großen idealistischen Systemen gerade dort, wo die feinste begriffliche Arbeit geleistet wurde (z. B. bei Hegel) durchaus zurückgetreten: dort werden geistige Strukturen ohne solche Naturbegriffe rein transzendentalphilosophisch auf ihre innere Notwendigkeit durchforscht. Um so mehr bot sich der Organismusbegriff nunmehr, nachdem die metaphysischen Systeme zerbrochen waren, als handliche Formulierung ihres freigewordenen Gehaltes dar, und die naturalisierende Note, die in ihm liegt, machte ihn nur zeitgemäßer. In der Tat ist kaum eine andere Kategorie so kennzeichnend für das Denken der historischen Nationalökonomen: der »gesunde nationalökonomische Volksorganismus« ist zugleich Ausgangspunkt und Krönung ihrer Theorie. Ebenso zentral wird die Organismusidee bei Rodbertus, sie dient ihm geradezu zur Begründung der staatssozialistischen Doktrin: ein Organismus müsse, je entwickelter er sei, ein um so stärkeres Zentralorgan ausbilden. Und wie dann bei Lilienfeld[9]) und in Schäffles »Bau und Leben des sozialen Körpers« die sogenannten realen Analogien der Biologie bis ins Einzelne, ja bis zur Karikatur durchgeführt werden, ist bekannt. Hier hat der

Einfluß rein naturalistischer Philosopheme, besonders Spencers, den Organismusbegriff nochmals naturalisiert, aber der ausgesprochene Zweck der Analogie ist doch auch noch bei Schäffle: das gesellschaftliche Ganze als »eine geistige, potenziert bewußte, symbolisch und technisch vollzogene Lebensgemeinschaft«[10]) zu erfassen.

Welcher Umkreis wirtschaftlicher Zusammenhänge nun derart als organisches Ganzes zusammenzufassen ist, kann kaum zweifelhaft sein. Schäffle, auch Rodbertus in seinen ersten Schriften, neigt zwar dazu, die menschliche Gesellschaft überhaupt, die »Zivilisation« als organischen Körper zu begreifen. Aber im allgemeinen ist klar, daß nur, wo eine charakteristische, individuell bestimmte Bildungskraft wirksam zu denken, nur wo Begrenzung nach außen und wirklicher, inniger Lebenszusammenhang im Innern aufzeigbar ist, sinnvoll von einem Organismus gesprochen werden kann. So zielt denn die deutsche Nationalökonomie, hierin am schroffsten gegen die klassische Lehre verstoßend, durchaus auf die Synthesis des nationalen Wirtschaftsorganismus ab. Der abstrakte homo oeconomicus, der sich um wirtschaftlicher Zwecke willen mit seinesgleichen assoziiert, bildet Verbände ohne ursprüngliches und eigentümliches Recht, ohne absolute Begrenzung; wo aber von der Struktur des Ganzen ausgegangen wird, tritt der geistige Sinn der nationalen Gliederung hervor. Der Volksgeist schafft den volkswirtschaftlichen Zusammenhang, wie er die ganze Kultur schafft. Friedrich List vor allen anderen macht dieses nationale Moment zum Thema seines Denkens. »Jedes Volk hat seine eigene politische Ökonomie«. Das war der schärfste Widerspruch gegen die klassische Theorie mit ihrer Fiktion ewiger und überall gültiger Wirtschaftsgesetze, und sollte es sein. Das »nationale System der politischen Ökonomie« gegen den Kosmopolitismus des Freihandelssystems mit seinem verblasenen Menschheitsbegriff, der in Wirklichkeit Händler-Materialismus ist[11])! Und mit einer Wendung, die an Fichte gemahnt, biegt List die Idee des nationalen Wirtschaftsorganismus aus dem deskriptiv-kategorialen ins normativ-politische um: Wirtschaft ist nicht nur national bestimmt, sie soll es sein und sie soll es immer mehr werden. »Jede große Nation muß dahin streben, ein Ganzes in sich selbst zu bilden«[12]). Je höher sich eine Volkswirtschaft entwickelt, je allseitiger sie ihre Produktivkräfte ausbildet, je intensiver sie ihre inneren Verbindungen

betreibt, desto mehr gelangt sie zu dem Ziel, ein nationaler Wirtschaftsorganismus zu sein. Durch Industrie, Eisenbahnen, Kanäle und Banken zur Nationalität[13])!

Gemäß der engen logischen Beziehung, in der die Begriffe Organismus und Entwicklung stehen, kann es nicht fehlen, daß sich mit der Bewertung der Wirtschaft als eines nationalen Organismus von vornherein als zweites Moment das historische verbindet. In aller romantischen Nationalökonomie ist es bereits wesentlich, und der neuen realistischen Schule in Deutschland gibt es den Namen. Es scheint die Heiligsprechung der Empirie als der Methode der Wirtschaftswissenschaft zu bedeuten, aber gerade an ihm erweist sich die gleichsam unterirdische Fortwirkung der idealistischen Kategorien im erfahrungswissenschaftlichen Denken.

Das Bekenntnis zur historischen Methode bedeutet nämlich zu Anfang lediglich den Protest gegen die Abstraktionen der klassischen Theorie, gegen die Farblosigkeit ihrer Resultate, gegen ihre Unfähigkeit, das konkrete wirtschaftliche Leben zu verstehen, gegen das, was Schmoller später die »Bleichsucht« der Nationalökonomie seit Adam Smith nennt[14]). In diesem Sinne hatten sich bereits die ersten Gegner des Klassizismus zur historischen Methode bekannt: Le Play, der auf seinen Reisen eine Fülle von Material über die wirtschaftliche Lage der unteren Klassen und der niederen Kulturstufen sammelte[15]), Sismondi, der, selbst ein Historiker, an Ricardo die abstrakte Methode tadelt und ein großzügiges Programm historisch-deskriptiver Einzeluntersuchungen aufstellt[16]). Genau so war nun zunächst (und ist zum Teil heute noch) der Historismus der historischen Nationalökonomie gemeint. Man findet die Wirtschaftsgesetze, die der Klassizismus formuliert hat, mögen sie übrigens wahr oder falsch sein, völlig wirklichkeitsfremd, lernt jede wirtschaftliche Erscheinung als ein individuelles Gebilde in einem individuellen Milieu sehen und sammelt, erforscht, beschreibt infolgedessen zunächst einmal mit den Mitteln des Historikers: voller Freude an dem Formenreichtum der wirtschaftlichen Welt. »Unser Zweck, sagt Roscher[17]), ist die Beschreibung dessen, was die Völker in wirtschaftlicher Hinsicht gewollt und gefühlt haben, der Zwecke, die sie verfolgten und erreichten, der Ursachen, aus welchen sie sie verfolgt und erreicht haben«; welche Bemühung freilich, nach Knies richtigem Urteil[18]),

mehr die Geschichtsschreibung ergänzt als die Nationalökonomie berichtigt. Und Schmollers Analyse der sogenannten »realistischen Forschung«[19]) zeigt, daß das so verstandene historische Verfahren bis heute ein wesentliches Stück der nationalökonomischen Arbeit ausmacht.

Aber bereits Hildebrand setzt nun der historischen Methode ein viel radikaleres und bedeutenderes Ziel. Er will nicht das System der klassischen Begriffe als allgemeingültiges Schema bestehen lassen (wie Roscher ausdrücklich getan)[20]) und es nur mit historischem Material erfüllen und beleben, sondern er will mit Hilfe des Entwicklungsgedankens, der soeben die Rechtswissenschaft, die Sprachwissenschaft, die Religionswissenschaft umgestaltete, auch die Wirtschaftswissenschaft von Grund aus revolutionieren, will die Naturgesetze der Klassiker relativistisch auflösen und die Nationalökonomie zur »Lehre von den ökonomischen Entwicklungsgesetzen der Völker umgestalten«[21]). Andere bescheiden sich statt mit Entwicklungsgesetzen mit »Analogien«, mit »Parallelismen«, mit »typischen Reihen«, aber die Tendenz auf die Statuierung von Entwicklungsnotwendigkeiten bleibt trotz aller skeptischen Einwände[22]) lebendig. Es gibt keine unwandelbaren, überall gleichbleibenden Naturgesetze der Wirtschaft, wohl aber gibt es in der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Völker wie im ökonomischen Fortschritt der Menschheit Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung[23]).

Wir lassen die weitläufigen methodischen Diskussionen, die sich an diesen Punkt knüpfen und die bis zur Auseinandersetzung zwischen Menger und Schmoller über den Gesetzesbegriff und über die Methode der Nationalökonomie reichen, beiseite, fragen vielmehr nach der philosophischen Basis der historischen Wendung und nach ihrer Bedeutung für die Bewertung der Wirtschaft. Da nun ist bekannt, daß der moderne Entwicklungsgedanke ganz wesentlich in der idealistischen Philosophie seit Leibniz erarbeitet worden ist. Entwicklung, anfangs als rein logischer Prozeß ohne jedes zeitliche Moment gedacht, wird durch Hegels Deutung der Weltgeschichte als der sich verwirklichenden Vernunft und durch die Naturphilosophen der Schellingschen Schule zu einer Kategorie der empirischen Welt, damit zum Arbeitsprinzip der empirischen Natur- und Geisteswissenschaften gemacht. Einige fruchtbare Gedanken, mit

denen der Rationalismus die geschichtliche Welt gemeistert hatte, (z. B. die Fortschrittsidee), verbünden sich mit dem idealistischen Entwicklungsbegriff, aber seine Hauptkraft zieht das historische Bewußtsein des 19. Jahrhunderts aus dem Evolutionismus der idealistischen Metaphysik. Wie diese, zumal seit Kant, das Bewußtsein als Produktivität, als Dialektik, als Stufengang, als Entwicklung begriffen hatte, so begreift nunmehr alle Geisteswissenschaft ihre Gegenstände als lebendige Gebilde, die nicht nur durch ein individuelles Milieu individualisiert sind und infolge wechselnder Einwirkungen ihre Geschichte durchmachen, sondern die sich kraft eines eigentümlichen Bildungsgesetzes von innen heraus entwickeln. In der Aufsuchung dieses Entwicklungsgesetzes für die wirtschaftlichen Gebilde wird der Marxismus Hüter der dialektischen Methode, während die realistische Forschung sich zur Methode der vergleichenden Induktion neigt: aber auch sie zielt auf die Aufstellung einer ökonomischen Stufenreihe, deren immanente Notwendigkeit einleuchtet. Sie beginnt mit reinen Analogien, die durch den Entwicklungsbegriff nahegelegt sind (Roscher z. B. arbeitet mit dem Parallelismus zwischen den Wirtschaftsepochen der Völker und den Lebensstufen der Individuen), doch sie schreitet bald zu wertvolleren und rein nationalökonomisch fundierten Entwicklungstheorien fort. So hatte als erster Friedrich List seine Formel für den typischen Stufengang einer Volkswirtschaft durch ihre fünf Formen hindurch aufgestellt und sie wunderbar wirkungsvoll mit seinem Postulat der industriellen Erziehung und der Intensivierung der nationalen Wirtschaft verflochten. Hildebrand brachte zum erstenmal die späterhin oft variierte dreistufige Formel: Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft, Kreditwirtschaft; andere Versuche folgten bis zu den modernen, die durch Ausbeutung des ethnographischen Materials und durch psychologische Vertiefung die konstruktive und schematische Art der früheren fortschreitend überwinden. Erst dies Moment der gesetzmäßigen Entwicklung vollendet den für die Wirtschaftsbewertung der deutschen Nationalökonomie typischen Begriff des volkswirtschaftlichen Organismus.

Die bisher abgeleiteten Züge der Wirtschaftsbewertung: Wirtschaft sei ein organischer geistiger Zusammenhang mit eigengesetzlicher Entwicklung, leiten notwendig zu einem dritten Moment, sobald die Frage erhoben wird: wie denn und mit welchen Kräften

ihrer Seele die einzelnen Individuen in dieses Ganze eingefügt sind. Auch in diesem Punkte ist der Gegensatz zur klassischen Theorie Ausgangspunkt. Allen historischen Nationalökonomen gemeinsam ist die Kritik an der einseitigen und rudimentären Psychologie der klassischen Schule, die Kritik an dem berüchtigten Begriff des ausschließlich vom Erwerbstrieb bewegten Wirtschaftsmenschen. In der Diskussion über diesen Punkt werden bis auf den heutigen Tag vielfach zwei Fragen unklar vermischt: nämlich die psychologische, ob wirklich der »Egoismus«, der »Erwerbsbetrieb« die einzige oder (wie Wagner sagt[25]) die einzige beständige und allgemeine Triebfeder des wirtschaftlichen Handelns sei, und die methodologische: ob es eine mögliche und fruchtbare Abstraktion sei, die vom Erwerbstrieb motivierten Handlungen als die »wirtschaftlichen« herauszulösen. Beides wird von der historischen Schule aufs eifrigste bestritten. Gegen die klassische Theorie, die, nach einem Wort Hildebrands, die Nationalökonomie zur »einfachen Geschichte des Egoismus« macht, setzt sie ihre Thesen: nicht der abstrakte Wirtschaftsmensch, sondern der volle wirkliche Mensch mit allen seinen sittlichen Kräften sei Träger der wirtschaftlichen Erscheinungen; Tätigkeitstrieb, Pflichtgefühl, Wohlwollen, Nächstenliebe, einfache Gewohnheit und anderes mehr sei zur Erklärung der wirtschaftlichen Handlungen ebenso unentbehrlich wie der Egoismus, und es sei der Gipfel der Unklarheit, wirtschaftliche Handlungen, soweit sie dem Egoismus entspringen, als naturgesetzlich, soweit sie aus anderen Motiven hervorgehen, als nicht naturgesetzlich auszugeben[26]). Daß insbesondere auch die höchsten sittlichen Tugenden im Reich der Wirtschaft wirksam sind, wird besonders betont. Und die philosophische Ethik, soweit sie sich mit dem Problem der Wirtschaft überhaupt befaßt, stützt diesen Satz: Steinthal[27]), indem er den Wirtschafts- und Handelsverkehr eine »Werkstätte der Sittlichkeit« nennt und die Versittlichung der ökonomischen Sphäre, deren Vollendung er allerdings erst von der sozialistischen Zukunft erwartet, in der gegenwärtigen Verkehrswirtschaft doch wenigstens angelegt findet; Lotze, indem er die ökonomische Entwicklung vom Jägerleben über den Hirtenstand und Ackerbau zur modernen Wirtschaft geradezu als die Entwicklung des sittlichen Geistes zu immer größerer Stetigkeit, Treue und Verantwortlichkeit betrachtet[28]).

Dies alles scheint gegenüber dem Manchestertum auf eine Ethisierung der Nationalökonomie hinauszulaufen, ist auch im Sinne der historischen Schule als eine solche gedacht. Aber die Aufweisung der sittlichen Grundlagen des Wirtschaftens wirkt zugleich in der Richtung auf psychologischen Realismus, indem statt der unpsychologischen Konstruktionen der klassischen Theorie die Beschreibung des wirklichen wirtschaftenden Menschen mit allen seinen Seelenkräften angestrebt und keine ausgeschieden wird, weil sie »unwirtschaftlich« erscheint. Nun wird man nicht behaupten können, daß die Psychologie, mit der die historischen Nationalökonomen arbeiten, und die noch heute etwa in Schmollers Grundriß die »psychologischen und sittlichen Grundlagen der Wirtschaft« legt, auf der Höhe der psychologischen Forschung stünde. Noch immer treibt Vulgär-Psychologie, jene »Mischung wirklicher Beobachtungnn, überlieferter Theorien und vermeintlicher Tatsachen« (Wundt), mit ihrer Hineindeutung subjektiver Reflexionen über die Dinge in die Dinge selbst, wie in allen Geisteswissenschaften, so in der Nationalökonomie ihr Wesen. Aber die philosophische Bedeutung jener Verbreiterung der psychologisch-ethischen Basis der Wirtschaftswissenschaft ist dennoch unzweifelhaft und wird von den vorläufigen Mängeln der Ausführung nicht berührt. Sie besteht darin, daß die Wirtschaft als Leistung des produktiven sittlichen Menschen aufgefaßt wird: ein ganz unklassischer und letzthin idealistischer Gedanke. Was die idealistischen Systeme auf metaphysischem Wege vorgreifend geleistet hatten: die Gebilde der Kultur als Produkte des ungeteilten schöpferischen Bewußtseins verstehen, das erstrebten die realistischen Epigonen mit empirischen Mitteln: mit Psychologie. Und je mehr die historische Schule die anfängliche Gleichsetzung von Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftsgeschichte überwindet und mehr-als-historische Zusammenhänge, insonderheit Entwicklungsnotwendigkeiten sucht, um so ernsthafter und zusammenhangsvoller wird ihr Bemühen um Psychologie, um so mehr erfüllen sich die aus der klassischen Theorie ererbten Grundbegriffe mit psychologischem Gehalt.

Dem Streben der Nationalökonomie nach psychologischer Vertiefung im Sinne wissenschaftlicher Psychologie kommt in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart die Tendenz der Psychologie entgegen,

ihre Methoden, besonders die experimentellen, auf Probleme des Wirtschaftslebens anzuwenden. In Amerika entstanden, anfänglich unmittelbar auf praktisch-wirtschaftliche Zwecke bezogen und auch jetzt noch von ihren Vertretern mit Vorliebe als »industrielle Psychotechnik« eingeführt[29]), hat die wissenschaftliche Bewegung der experimentellen Wirtschaftspsychologie in Deutschland kräftig Fuß gefaßt und schreitet hier von ihren ersten, unmittelbar technisch gemeinten Fragestellungen in einem notwendigen Gange zu rein theoretischen Problemen immer komplexerer Natur vorwärts. Man zog aus, exakte Methoden zur Eignungsprüfung und zur Rationalisierung einfacher Arbeitsprozesse zu suchen, und man fand: den Geist in der Wirtschaft, die allseitige Bedingtheit der wirtschaftlichen Verrichtungen durch die seelische Gesamtstruktur des Arbeitenden. Kraftfahrer-Eignungsprüfungen enden in so gehaltvollen Begriffen wie »Tatbereitschaft«, Untersuchungen über die zweckmäßige Gestaltung der Arbeitsprozesse des Fabrikarbeiters führen geradewegs in die Psychologie der Gemütskräfte und der Phantasie. Indem sich die psychologische Erforschung der industriellen Arbeit und des Ausleseproblems derart vertieft und sich darauf gefaßt macht, jederzeit auf jede mögliche seelische Regung zu stoßen, beginnt sie allmählich in exakter Einzelarbeit zu leisten, was die ersten Vertreter der historischen Nationalökonomie in Deutschland programmatisch gefordert hatten: sie weist den Zusammenhang der wirtschaftlichen Erscheinungen mit der Totalität des seelisch-sittlichen Lebens auf, sie erkennt den »vollen wirklichen Menschen« als den Träger seiner Wirtschaft. Zu ihrem Abschluß freilich kann diese psychologische Untersuchung wirtschaftlicher Fragen erst dann gelangen, wenn mit den experimentellen planmäßig sozialpsychologische Methoden verbunden werden. Denn der »volle wirkliche Mensch«, das ist immerdar der in eine bestimmte Gemeinschaft von bestimmter Kulturhöhe eingefügte Mensch. Wie die Probleme der Arbeit und des Berufs, wenn sie nur überhaupt psychologisch angefaßt werden, notwendig von den elementaren seelischen Funktionen, die den Ausgangspunkt bilden, zu den höchsten Strukturzusammenhängen der Persönlichkeit führen, so führen sie auch notwendig von der Psychologie des individuellen Wirtschaftsmenschen zur Psychologie der Wirtschaftsgemeinschaft. Eine genetische Sozialpsychologie der Wirtschaft ist das

wissenschaftliche Ideal, dem die Wirtschaftsforschung zustrebt, und in dem die in der historischen Nationalökonomie zuerst anklingenden Ideen ihre Durchführung finden werden.

Wenn derart in seiner Wirtschaft der ganze Mensch wirksam gedacht wird, so muß es unmöglich sein, die ökonomische Welt als einen selbstgenugsamen sachlichen Zusammenhang aus dem Ganzen der Kultur loszulösen. So wenig es rein wirtschaftliche Motivationen im individuellen Bewußtsein gibt, so wenig gibt es rein wirtschaftliche Erscheinungen und Kausalzusammenhänge im objektiven Bereiche der Kultur. Diese Konsequenz wird von den historischen Nationalökonomen in der Tat gezogen und bildet in der Wirtschaftsbewertung der Schule ein wesentliches Moment. Auch in rein ökonomischen Fragen die nicht ökonomischen Faktoren des Volks- und Staatslebens nie übersehen; jedes Wirtschaftssystem nur als die wirtschaftliche Seite eines Kultursystems betrachten, — für diese methodischen Forderungen und ihre Durchführung läßt sich aus den Programmschriften und aus der praktischen Forschung der Schule eine Fülle von Belegen beibringen[30]). »Wie jedes Leben, so ist auch das Volksleben ein Ganzes, dessen verschiedenartige Äußerungen im Innersten zusammenhängen. Wer daher eine Seite desselben wissenschaftlich verstehen will, der muß alle Seiten kennen«[31]).

Diese Einbeziehung der Wirtschaft in das Gesamtsystem eines Volkstums wird nun aus einem Erklärungsmittel der Wissenschaft unmittelbar zu einem Prinzip wertmäßiger Einordnung. Die Wirtschaft muß nicht nur als unselbständiger Teil einer Gesamtkultur verstanden, sie muß auch dementsprechend bewertet werden. Diese Wendung ergibt das ausgesprochen ethische Moment in der Wirtschaftsbewertung der historischen Schule, das immer als charakteristischer Gegensatz zu der rein ökonomischen Einstellung des klassischen Wirtschaftsnaturalismus empfunden wurde. »Wie für den Einzelnen, welcher essen soll, um zu leben, nicht leben, um zu essen, . . . das Leben und Schaffen in der ökonomischen Sphäre nur einen Teil seines Daseins und seiner Bestimmung bildet und für den Gebildeten immer entschiedener keineswegs den höchsten, ebenso verhält es sich auch mit dem wirtschaftlichen Leben und Schaffen eines ganzen Volkes«[32]). Wirtschaft ist zwar nicht das Reich der bloßen Mittel, weil sie ein geistiger Zusammenhang und ein Bewährungsfeld

auch für die höchsten sittlichen Kräfte ist. Aber gerade darum weist sie über sich selbst hinaus auf die Ziele menschlichen Kulturschaffens überhaupt, auf das Reich der sittlichen Zwecke. In diesem Punkte weiß sich Hildebrand mit den Sozialisten einig: »sie haben die Nationalökonomen zu der Einsicht genötigt, daß ihre Wissenschaft keine Naturlehre der menschlichen Selbstsucht sein kann, sondern eine ethische Wissenschaft sein muß«[33]).

Durch diese vier Momente ist das begriffliche Schema bezeichnet, in dem die Wirtschaftsbewertung der sogenannten bürgerlichen Nationalökonomie im 19. Jahrhundert in Deutschland verläuft: die Wirtschaft ist wesentlich Volkswirtschaft, ein organischer geistiger Zusammenhang von nationaler Eigentümlichkeit; historisch bestimmt und gesetzmäßig eine typische Reihe von Entwicklungsstufen durchlaufend; Betätigungsfeld nicht nur egoistischer Triebe, sondern des ganzen sittlichen Menschen; als unselbständiger Teil in die Totalität des Volkslebens, als dienender Wert in das Wertsystem der Kultur einbezogen. Auf ihren geistesgeschichtlichen Ursprung und ihre philosophische Basis hin betrachtet, ließ sich diese Wirtschaftsbewertung in all ihren Momenten als realistische Umbildung der Kulturphilosophie des deutschen Idealismus verstehen. Der Gegensatz gegen klassische Theorie und Manchestertum war in allen Punkten sowohl vorhanden als auch bewußt und formelhaft so zu bezeichnen: daß Wirtschaft nicht Natur, sondern Geist, nicht das Gültigkeitsbereich von Kausalgesetzen, sondern der Gegenstand historischer, psychologischer und wertphilosophischer Erkenntnis ist.

Der Gegensatz gegen die naturalistische Denkweise, in welcher die klassische Theorie des Kapitalismus ausgebildet worden ist, darf nun doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die hier betrachtete Form der Wirtschaftsbewertung größtenteils reinen Kapitalismus zu ihrem Inhalt hat. Der Optimismus der 'Harmonies économiques' und der Glaube an die ewige Gültigkeit der kapitalistischen Wirtschaftsgesetze fallen zwar dem Relativismus, den das historische Denken mit sich bringt, zum Opfer. Aber der Kapitalismus bleibt doch auch für die historischen Nationalökonomen mehr als die gerade jetzt geltende Wirtschaftsform: er ist ihnen das im großen und ganzen endgültige Endstadium der wirtschaftlichen Entwicklung überhaupt. Ein mehr oder minder reichlich bemessenes Maß von Sozialpolitik

wird ihn leicht variieren, es wird ihn doch zu keiner neuen Wirtschaftsform erheben. So ist der Kapitalismus nicht im vollen Sinne »historische Kategorie« (wie etwa für Marx), und die historische Schule ist zweifellos in ihrer Bewertung des Kapitalismus »bürgerliche« Nationalökonomie so gut wie das Manchestertum. Von völlig verschiedenen philosophischen Standpunkten aus konvergieren die beiden Schulen zum Teil bis zu völliger Kongruenz. Wenn etwa die in der modernen Verkehrswirtschaft wirksamen sittlichen Eigenschaften (jener »volle sittliche Mensch«) von den Historikern nun wirklich konkret geschildert werden, so sehen sie den »wirtschaftlichen Tugenden« bei Smith oder Bastiat zuweilen zum Verwechseln ähnlich. Die gleiche Kongruenz findet teilweise in Dingen der Wirtschaftspolitik statt. Roscher ist überzeugter Anhänger des wirtschaftlichen Liberalismus, auch Hildebrand legt ein liberales Glaubensbekenntnis ab, als er seine Jahrbücher für Nationalökonomie eröffnet[34]).

Dennoch weist die neue Bewertung der Wirtschaft auch politisch in andere Richtungen als die klassische Nationalökonomie. Zwischen der Auffassung der Volkswirtschaft als eines national begrenzten organischen Ganzen und protektionistischen Forderungen besteht ein offensichtlicher Zusammenhang: in Friedrich List ist dieser Zusammenhang imposante Wirklichkeit geworden. Die Volkswirtschaft ist eine Einheit, soll immer mehr eine Einheit werden, und der Zollschutz ist ihr das große Mittel, sich zu konsolidieren. Der Weg zur Weltwirtschaft geht über den Schutzzoll, weil der Weg zur Menschheit über die Nation geht. Aber der wirtschaftspolitischen Möglichkeiten sind noch viel mehr. Bei Rodbertus geht aus dem Organismusgedanken sein ganzes »System der staatlichen Leitung« hervor. »Die Staaten sind nicht so glücklich oder unglücklich, daß sich ihre Lebensfunktionen von selbst mit Naturnotwendigkeit vollziehen. Wie sie als geschichtliche Organismen sich selbst organisierende Organismen sind, sich ihre Gesetze und Organe selbst zu geben haben, so gehen auch die Funktionen ihrer Organe nicht mit Notwendigkeit vor sich, sondern die Staaten selbst haben sie in Freiheit zu regeln, zu unterhalten, zu fördern«[35]). Und wie auf der Stufenleiter der Organismen diejenigen die höchsten sind, die zugleich die differenziertesten und die am besten integrierten Organe haben, so wird

auch die staatliche Organisation der Volkswirtschaft nicht nur von Stufe zu Stufe mannigfaltiger und an mehr spezifische Organe gebunden, sondern die Organe kommen auch in immer größere Abhängigkeit von dem Zentralorgan; der Staatssozialismus ist die Zukunft der wirtschaftlichen Entwicklung[36]).

Auf dem Boden des Glaubens an die absolute Naturgesetzlichkeit der Wirtschaft gibt es nur eine politische Konsequenz: Liberalismus. Ist aber jener Glaube einmal aufgelöst, ist jede Volkswirtschaft als ein Organismus in individueller Situation und mit individuellen Bedürfnissen erkannt, so eröffnet sich die ganze Mannigfaltigkeit der wirtschaftspolitischen Mittel. Dann ist je nach dem besonderen Fall die besondere Maßnahme erforderlich und berechtigt, und neu auftauchende Probleme der wirtschaftlichen Entwicklung bedingen neue Eingriffe des Staats. Der starke ethische Zug der historischen Schule kommt hinzu und macht es vollends verständlich, daß sie je länger je mehr in staatszozialistisches Fahrwasser lenkt (wobei freilich vom leichtesten sozialpolitischen Anflug bis zu wirklichen Sozialisierungsgedanken, von Brentano bis Wagner und Schäffle, die verschiedensten Schattierungen vertreten sind). Denn die soziale Frage, das war solch ein neu auftauchendes Problem, für das die klassische Theorie keine Lösung finden konnte, und das nun die historische Nationalökonomie mit der ganzen Sorgfalt ihrer beobachtenden, historischen, vergleichenden Methoden, überdies aber mit ihrem Willen zur Versittlichung der Wirtschaft ergriff. Vom Geist der historischen Schule getragen, hat der Eisenacher Kongreß von 1872 gegen das Manchestertum das Ethos vom Staat als dem »großen Moralinstitut zur Erziehung der Menschheit«, gegen den revolutionären Sozialismus die Politik der kleinen, schrittweisen, besonnenen Reformen gesetzt. »Regeln«, »eingreifen«, »beschränken«, das ist gleichsam die historische Methode und ihr Sinn für Kontinuität, von der Vergangenheit auf die Zukunft, von der Wissenschaft auf die Politik übertragen.

IX. Kapitel.

Technik und Seele.

Es ist zwar nicht eine philosophische Entdeckung unserer Tage, aber augenscheinlich eines ihrer dringlichsten philosophischen Anliegen: kulturpsychologisch oder spekulativ den Wirkungen nachzugehen, die die Herausbildung objektiver Formen und Gesetzlichkeiten aus allem subjektiv-geistigen Leben mit sich bringt. Die Funktionen des Erkennens, aus den unmittelbaren Bedürfnissen des Lebens erwachsen und ursprünglich in seine Praxis eingewoben, lösen sich aus dem Leben los und verselbständigen sich zum autonomen, rein theoretischen Kosmos der Wissenschaft; Religiosität, an sich ein rein subjektives Verhalten, strebt sich in Dogmen, Riten, Kulten zu objektivieren; jede sittliche Haltung legt sich in Sitten und ethischen Normen fest; jede ästhetisehe Stellung zur Welt wird Stil, jedes gelebte Menschentum Typus. Da nun diese Formen dem Leben gegenüber nicht nur objektiven Bestand haben, sondern mit dem Anspruch auftreten, verbindlich zu gelten, andererseits aber das schöpferische Leben, einem Strom vergleichbar, nie Halt machen und sich durch dergleichen zeitlich gebundene Normierungen nie auf die Dauer verpflichten lassen kann, so erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den schaffenden Kräften und den geschaffenen Formen, zwischen subjektivem und objektivem Geist. Ist die Dialektik, die alles Kulturleben im Sinne dieser Doppelnatur des Geistes zu zeigen scheint, unauflöslich? Ist eine Kultur denkbar, in der sie überwunden ist? Soll sie überhaupt überwunden werden? Nicht nur diese Probleme, sondern auch die begrifflichen Mittel zu ihrer Einordnung in eine Gesamtphilosophie der Kultur sind, von älteren Ursprüngen zu schweigen, bereits in der Metaphysik der nachkantischen Systeme gefunden und durchgedacht worden: von Hegel stammt die ganze

Terminologie. Während aber nun Hegel, gemäß der ganz auf Dur gestimmten Art seiner Philosophie, den objektiven Geist ohne jedes Schwanken als die höhere Stufe über die bloße Subjektivität setzt, ihn gerade wegen seiner Rechts- und Gesetzesnatur, wegen seines Allgemeinheits- und Machtcharakters als Vorstufe des absoluten Geistes und der wirklichen Vernünftigkeit (wenngleich noch im Zustande des Ansichseins) anerkennt, neigt das subjektivistische 19. Jahrhundert im ganzen und großen dazu, in jener Gigantomachie zwischen Freiheit und Form die Partei der sogenannten freien Persönlichkeit zu nehmen. Zum mindesten wird die gefundene Lösung zerschlagen, das Problem vom Standpunkt der Subjektivität aus nochmals gestellt und der Dualismus zum schweren Dilemma, zum »Konflikt der modernen Kultur«, ja geradezu zu ihrer »Tragik« (Simmel) zugespitzt.

Es ist zu vermuten und es wird durch die Tatsachen bestätigt, daß sich auf dem Gebiete der Wirtschaft das Dilemma besonders verschärft. Für diese Verschärfung sind zwei Gründe maßgebend. Erstens nämlich ist kein anderes Kulturgebiet so eng und so offensichtlich auf das Leben und seine primären Notwendigkeiten bezogen wie die Wirtschaft. Aus der einfachen Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse erwachsen, hat das wirtschaftliche Leben für jede vernünftige Lebensanschauung noch in seinen kompliziertesten Entwicklungsformen doch nur den einen Sinn: jene Bedürfnisse möglichst vollkommen zu befriedigen. Der Wissenschaft mag ihr Anspruch: die Menschen seien um der Wahrheit willen, nicht die Wahrheit um der Menschen willen da, sinnvoller Weise zugestanden werden, ein Recht nicht einmal begrifflich ohne das Moment der objektiven, von aller Anerkennung unabhängigen Gültigkeit gedacht werden können. Aber die analoge Umwandlung aus einem mit dem Leben verbundenen Zusammenhang von Mitteln in ein autozentrisches System für das Reich der Wirtschaft zu vollziehen, auch sie also in eine Objektivität umzudenken, die nicht mehr den Menschen dient, sondern der die Menschen dienen, — ist vielleicht die gewagteste Konsequenz des Gedankens vom objektiven Geist. Denn hier ist die Spannung zwischen dem Sinn, den die objektive Form vom Menschen aus gesehen hat, und ihrem Anspruch auf Eigenbedeutung maximal. Dennoch ist die Objektivität der ökonomischen Welt für das 19. Jahr-

hundert nicht nur theoretischer Begriff, sondern erlebte Tatsache geworden. Der Prozeß der Objektivation ist sogar auf dem Gebiete der Wirtschaft besonders weit fortgeschritten: dies ist das zweite Moment, das die Dialektik verschärft. Es ist tatsächlich so, und es ist von den Historikern des Kapitalismus oft und eindringlich geschildert worden, daß das kunstvolle, durch und durch technisierte System der modernen Wirtschaft ein von seinen ursprünglichen Zwecken unabhängiger Automatismus ist; daß nicht mehr der Wille der Menschen, sondern rein ökonomische Faktoren (nämlich technische Notwendigkeiten und Gesetze des Kapitalumschlags) das Tempo der kapitalistischen Wirtschaft erzwingen; daß der Unternehmer wie der Arbeiter Sklave des Produktionsprozesses, dieser aber zu einem unheimlichen Eigenleben erwacht und, wider alle Natur, Selbstzweck geworden ist. Maßstab nicht nur, sondern Hauptursache für die hochgradige Objektivität des wirtschaftlichen Prozesses ist sein Gehalt an Technik. Zweifellos ist der überwiegende Teil aller Technik, die die gegenwärtige Kultur aufbietet, in den Dienst der wirtschaftlichen Zwecke gestellt. Je vollkommener nun aber ein Kulturgebiet technisiert, d. h. je umfangreicher und vielgliedriger der Zusammenhang von Mitteln ist, der zwischen das anfängliche Bedürfnis und seine endgültige Befriedigung eingeschoben wird, um so mehr wächst sich der Apparat von Mitteln zum selbständigen Wesen aus, um so größer ist die Gefahr seiner Tyrannei über den Menschen. Denn alle Mittel hängen untereinander nach rein sachlichen Notwendigkeiten zusammen, und diesem Zusammenhang muß sich unterordnen, wer sie benutzen will; ein eigengesetzlicher und unabsehbarer Differenzierungsprozeß immanent-technischer Art greift Platz: die Technik vermehrt und verfeinert sich nicht mehr um menschlicher, nicht einmal mehr um wirtschaftlicher, sondern um technischer Ziele willen. Was man als die eigentümliche Dialektik des Mittels überhaupt empfunden hat[1]): daß es Kräfte verbraucht, die eigentlich nicht ihm, sondern dem Zweck gelten, und sich durch seine Tendenz auf möglichste Vervollkommnung geradezu usurpatorisch an die Stelle des Endziels setzen kann, das findet sich in der technischen Kultur des letzten Jahrhunderts extrem verwirklicht. Hier hat sich zwischen den Menschen und die eigentlichen Zwecke seines Lebens ein riesenhafter und selbstherrlicher Komplex von Mitteln mit eigener Wachstumstendenz ein-

geschoben, und die Frage wird dringend, ob ein solcher Apparat überhaupt noch beherrschbar ist, und ob ein solcher Aufwand überhaupt noch lohnt. Alle objektivierte Kultur trägt doch schließlich ihren Reichtum und ihre Dynamik von dem Leben, aus dem sie stammt, zu Lehen und soll wiederum rückwirkend dem Leben dienen. Ein Kunstwerk, das in keiner Weise Erlebnis, ein Forschungsresultat, das in keiner Weise Anwendung oder Bildungsinhalt würde, könnte in seinem Wert mit Fug und Recht bezweifelt werden: um wieviel mehr ein wirtschaftliches System, das sich von seinem Zweck, die Bedürfnisse der Wirtschaftenden zu befriedigen, zu emanzipieren droht. Und aus diesem Gefühl heraus, daß der Mensch die Geister, die er rief, eines Tages nicht mehr los werden könnte, daß vielleicht schon heute die Menge der Glücksgüter nicht im richtigen Verhältnis zu den technischen Aufwendungen, sicherlich das Glück nicht im richtigen Verhältnis zu den Glücksgütern stehe, spitzt sich allerorten im Denken des 19. Jahrhunderts die Frage nach dem Wert der Wirtschaft zur Frage nach dem Wert der Technik zu. Es kann nicht wunder nehmen, daß dem technischen Jahrhundert der Wert seiner eigentlichen Leistung zur brennenden Gewissensfrage wird.

Da das Problem so naheliegend und so notwendig ist, sind uns natürlich viele seiner typischen Lösungen bereits begegnet. Das ökonomische Humanitätsideal: daß keine Wirtschaft, also auch keine Technik der Wirtschaft an sich wertvoll sei, vielmehr jede ihren Sinn nur darin fände, daß sie die Persönlichkeit zur Totalität bilden helfe; der Kultus der Technik in den eudämonistischen Utopien; St. Simons Lehre von der Arbeit (und zwar der technisch möglichst hochentwickelten Arbeit) als der sittlichen Leistung der solidarischen Menschheit und dem Organon der neuen Religion — das sind solche Versuche, durch philosophische Einordnung der Technik ihren Sinn zu geben. Im Grunde enthält jede Wirtschaftsbewertung auf der Basis einer technisierten Kultur, stillschweigend oder ausdrücklich, diesen Versuch. Und das Ziel des vorliegenden Kapitels ist nur: die Wirtschaftsphilosophie des 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Technik nochmals zu überblicken, hierbei aber diejenigen Gedankengänge neu einzufügen, die das Problem der Wirtschaftsbewertung wesentlich oder ausschließlich in der Formulierung der Antithese »Technik und Seele« in Angriff nehmen.

Da nun ist von dem allgemeinen und unbeirrbaren Stolze des 19. Jahrhunderts auf seine technischen Leistungen auszugehen. In den praktischen und theoretischen Trägern des Kapitalismus wird dieser Stolz, zumal in den Jahrzehnten der höchsten Konjunkturen, zum hemmungslosen Fortschrittsglauben, aber selbst die Gegner sind angesteckt: Marx' Wissenschaftsfanatismus und sein fatalistisches Vertrauen in die konzentrierenden, schließlich revolutionierenden Wirkungen der Technik sind nicht denkbar ohne jenen spezifischen Optimismus des technischen Jahrhunderts. Hier, das ist das Gefühl, ist unsere Überlegenheit über alle Vergangenheit unbezweifelbar. Und wir sind noch nicht am Ende: mit Riesenschritten geht es unabsehbar vorwärts. Wir brauchen auch nicht mehr den führenden Gott oder den selbsttätigen Fortschritt des alten Rationalismus: wir zwingen die Welt durch unsere Wissenschaft. Der ganze Materialismus von Feuerbach an ist bezeichnenderweise zugleich Hoch-Optimismus und argumentiert mit Vorliebe aus den Fortschritten der Technik. Nun bedarf es — gemäß dem bekannten psychologischen Zusammenhang, nach dem die relative Höhe und Vollendung eines Gebiets überaus leicht zu seiner Überschätzung im ganzen führt — nur einer geringen Wendung, und die Bewunderung für die einzelnen technischen Leistungen schlägt in eine Verabsolutierung des Wertes der Technik überhaupt um. In der Tat geht während des ganzen Jahrhunderts mit dem Stolz auf die Technik der Glaube an ihre Bedeutsamkeit und an ihre segensreichen Wirkungen Hand in Hand. In diesem Glauben kämpfen die deutschen Smithianer gegen die Widersacher des Befreiungswerks, alle »Industrialisten« gegen die romantische Reaktion, und überall, wo sich in jenen ersten Jahrzehnten ein Wille zum Kapitalismus bewußt begründet, lebt er von dem Vertrauen, diese viel bewunderten und viel gescholtenen technischen Neuerungen könnten auf die Dauer nicht anders als zum Heil für alle ausschlagen. Die ältere Generation der historischen Nationalökonomen nimmt mit dem allgemeinen Liberalismus alle diese Gedanken auf, findet in der Wirtschaft die besondere und augenscheinliche Domäne des Fortschritts, den Hegel unbewiesen für alle Kultur behauptet habe[2]), preist die Fabrik geradezu als die »Befreierin der Arbeiterschaft von aller mechanischen und geisttötenden Tätigkeit« und als »die Bedingung einer sittlichen und geistigen Vollendung aller Individualitäten«[3])

und erklärt die momentanen Leiden, welche jene mechanischen Erfindungen erzeugen, für »die Geburtswehen der neuen Epoche«, für die »notwendigen Opfer, mit welchen der Fortschritt des Menschengeschlechts erkauft wird«[4]). Diese Haltung: Technik führt schließlich restlos zu ihrem Ziel, wir sind nur noch nicht weit genug; also gradlinig vorwärts und immer mehr Technik! — kehrt, vielfach variiert, bis in den modernen Sozialliberalismus hinein wieder. Und wenn die Technikenthusiasten unter den Sozialisten (Cabet z. B.) in ihre Utopien gar nicht genug Technik einbauen können, so liegt derselbe bedingungslose Optimismus in bezug auf die Technik zugrunde.

Nun sind freilich diese Gedanken philosophisch ohne rechte Bedeutung. Im Grunde lösen sie das Problem Technik und Seele, indem sie es leugnen: die Technik leistet nach ihnen genau was sie soll oder wird es doch in Zukunft leisten. Zur philosophischen Position wird der technische Optimismus erst dadurch, daß er die heterogenen Nebenwirkungen der technischen Entwicklung, die Spannung zwischen den objektivierten Mitteln und ihrem menschlichen Zweck, kurz die ganze Problematik in dem Verhältnis zwischen Technik und Seele anerkennt, sich nun aber in bewußter Wahl auf die Seite des technischen Fortschritts stellt und des Glaubens ist: wohl schwinde mit der Postkutsche und dem zünftigen Handwerk eine seelenvolle und schöne Welt dahin, aber die aufsteigende Welt der Eisenbahnen und Fabriken sei, nicht nur als technischer Standard sondern als Kultur, von höherem Wert, sie sei vielleicht nicht glücklicher, aber sie sei würdiger und sittlicher. Viele der besten Geister in der kapitalistischen Frühzeit haben, mit mehr oder minder Zugeständnissen an die Trauer um das verlorene Alte, den ethischen Optimismus in bezug auf die Technik in dieser selbstbewußten Form vertreten. Als der entschiedensten einer Friedrich List. Ihm ist die Sehnsucht nach rückwärts, der »das furchenpflügende Ochsengespann ein viel schönerer Anblick als der länderpflügende Dampfwagen ist und der, je weiter sie in der Kultur zurückgeht, die Zustände um so edler erscheinen«[5]), nichts als eine sentimentale Verirrung; ein bloßer Agrikulturstaat ist ihm nicht nur wirtschaftlich rückständig, sondern auch sittlich minderwertig. Und alles, was wertvoll ist: Mut, Kraft, Freiheitssinn, Bildungsstreben und Bürgergeist kann nur erblühen, wo eine

Nation sich mit ihren Produktivkräften auf Manufaktur, Handel und Verkehr wirft und ihre Volkswirtschaft auf den höchsten Stand der Technik bringt, der möglich ist. Manufaktur veredelt die Rasse. Verkehr bringt neues Blut in alle Teile. Technik ertötet nicht, sondern bildet die Persönlichkeit des Einzelnen und der Nation, indem sie alle Kräfte zur höchsten Leistung anspannt.

Diese Überzeugung vom sittlichen Gehalt der technischen Kultur ist im 19. Jahrhundert so allgemein, daß hier nur diejenigen Gedankengänge genannt werden können, die sich zu prinzipiell-philosophischer Bedeutung erheben. Bei den normalen Vertretern des Kapitalismus tritt der Gedanke einfach in der Form auf: die technisch hochentwickelte Wirtschaft mit ihren Ansprüchen an Leib und Seele, mit ihrem Vertrags- und Kreditcharakter sei für die wichtigsten Tugenden, als Treue, Gewissenhaftigkeit, Arbeitsamkeit, geistige Regsamkeit, ein viel vollkommeneres Bewährungsfeld als der Schlendrian der patriarchalischen Wirtschaft; die moderne Wirtschaft sei in höherem Maße auf Sittlichkeit gegründet als jede frühere. Das ist allerorten bei den Manchesterleuten, doch ebenso bei ihren historisch und sozial gesinnten Gegnern zu lesen: bei jenen verbindet es sich mit der Moralisierung des ökonomischen Existenzkampfes, bei diesen mit der Ethisierung der Nationalökonomie überhaupt. Auf eine wesentlich höhere Stufe rückt der Gedanke, wenn die technisch qualifizierte Arbeit nicht mehr bloß als Gelegenheit zur Übung irgendwelcher Moral, sondern als Bereich und Werk einer spezifischen, neuen Sittlichkeit erwiesen wird. Wohl geht, so wird zugegeben, mit der Technisierung unseres Lebens eine Welt schätzenswerter und liebenswürdiger Menschlichkeit verloren, aber ein neues Menschentum von härterer Art wird geboren. Die Technik verödet die Seele nicht, sie stählt sie nur, sie entseelt nicht unser Leben, sie erhebt es nur zu einer freien und geistigen Sachlichkeit. Ein wahres Gegenstück zur Sittlichkeit des Humanitätsideales, nämlich eine Ethik der sachlichen Bezüge und der überindividuell-objektiven Leistung wird hier vorausgeahnt. Wirklich aufgebaut (und zwar zunächst mehr als Weltgefühl denn als Philosophie) wird sie erst von Künstlern, Dichtern und Ingenieuren, die aus dem 19. ins 20. Jahrhundert herüberreichen, und bildet nun, so scheint es, eines der großen Probleme unseres ethischen Denkens. Aber in einzelnen Ansätzen findet sie sich bereits in der

Philosophie des 19. Jahrhunderts. Steinthal zielt in seiner Ethik (nicht sonderlich tief) auf die spezifische Sittlichkeit der wirtschaftlichen Beziehungen und insbesondere des Handels[6]). Und mit feinerem Blick und sehr vorsichtiger Abwägung hat Lotze (freilich auch er ohne das ganze Problem der technischen Kultur zu erfassen) sich besonnen: daß jede Sehnsucht nach Rückkehr zu einfacherer Gestaltung des Lebens eine flüchtige Überschätzung bloß sinnlichen Wohlseins sei, und daß wohl gerade in dem mathematischen Element unseres technisierten Lebens, in der knappen, sauberen Einfachheit unserer Maschinen, in der geistreichen Kombination der Mittel zu großen Effekten, in dem »nicht mehr antik drapierten, nicht mehr träumerisch langgelockten, sondern kurzgeschorenen, kurzangebundenen Geist der Gegenwart der zurückgebliebene gute Genius unserer Zeit gelegen sei«[7]).

Sehr wichtig für die Erarbeitung einer optimistischen Philosophie der Technik wird das protestantische Christentum. Jene Wahlverwandtschaft zwischen moderner Wirtschaftsform und protestantischem Geist, die zu Luthers und Calvins Zeiten den protestantischen Gläubigen mit Hilfe des Gedankens der innerweltlichen Askese zum rationellen Wirtschafter, zum spezialistischen Berufsmenschen, zum reellen Kaufmann, kurz zum Träger des Kapitalismus gemacht hatte, sie erlebt im 19. Jahrhundert eine Art Erneuerung. Freilich hat sich die Arbeits- und Wirtschaftsgesinnung, der der Protestantismus damals (sehr gegen seine innerste Absicht) seine religiösen Energien zugeführt hatte, in den drei dazwischenliegenden Jahrhunderten so befestigt und so vollkommen säkularisiert, daß sie der religiösen Stützen und Hüllen nicht mehr bedarf. Eher sucht nun das protestantische Christentum Anlehnung an den festgegründeten Realitäten der kapitalistischen Arbeitsethik und der selbstbewußten technischen Kultur. Eine von beiden Seiten gefühlte Geistesverwandtschaft ist bis heute lebendig: die Maschine, hat man gesagt[8]), habe in ihrem Wesen etwas Protestantisches. Tatsache ist, daß der Protestantismus, wenn er auch in Deutschland zumeist im Bunde mit sozialkonservativer Politik auftrat und demgemäß schrankenlosem technischem Fortschritt nicht das Wort reden konnte, doch für die spezifische Sittlichkeit des versachlichten Berufs und der technisierten Arbeit ein ganz anderes Verständnis entwickelt (negativ ausgedrückt: ihrer Weltlichkeit weniger

eigene Werte entgegenzusetzen) hat als die Ethik des Katholizismus. In einem Buch wie Traubs »Ethik und Kapitalismus« (es dient hier nur als beliebiges Beispiel für die Haltung des neudeutschen Protestantismus in Wirtschaftsfragen) scheint geradezu, was in den puritanischen Sittenlehren des 17. Jahrhunderts unbewußte Hinneigung zum Geiste der kapitalistischen Wirtschaft gewesen war, bewußte Bundesgenossenschaft mit ihm geworden zu sein. Wer es mit dem Aufstieg der Sittlichkeit ernst meint, so ist da zu lesen, hat geradezu die Pflicht, rein patriarchalische Ordnungen und technisch rückständige, handwerksmäßige Arbeitsweisen zu bekämpfen, selbst auf die Gefahr hin, daß manche Glücksempfindung dabei verloren geht. Die Maschine löst zwar das persönlich-künstlerische Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, dazu das intime, durchsichtig-harmlose Verhältnis der Menschen untereinander betrüblicherweise auf, aber sie eröffnet um diesen Preis nicht nur einen neuen Stil des Wirtschaftslebens, sondern eine neue Epoche der Sittlichkeit: eine Sittlichkeit der ernsten, sachlichen, intensiven Arbeit. Der moralische Gehalt der Technik besteht darin, daß sie zu solider und reeller Arbeit zwingt; sie ist wahr; eine Maschine taugt etwas oder nicht. Darum steht der Ethiker auf Seiten des leistungsfähigsten Werkzeugs, der besten Arbeitsmethode, des entwickelten Betriebs . . . und die Erde verwandelt sich vor seinem Blick in die große Schatzkammer, in die Gott der Herr die Kleinodien gelegt hat, damit der Mensch mit der ganzen angespannten Energie seiner Technik sie heraushole . . .[9])

Diese Wendung von den sittlichen Wirkungen der Technik auf das imposante Bild ihrer objektiven Leistung ist charakteristisch. Sie wird von allen Verteidigern der Technik in irgendeiner Form vollzogen. Ausschließlich nach den Wirkungen der Technik auf den Menschen und seine Moral zu fragen, wird als ungenügend empfunden, und dem seelisch-sittlichen Nutzen oder Schaden, den sie etwa stiftet, ihr eigener, irreduzibler und gleichsam kosmischer Wert entgegengesetzt. Das kann führen und das führt oft zum Kotau vor Erfolg und Rekord, zum Amerikanismus, zu dem Kultus der großen Zahl, der großen Masse und der großen Geschwindigkeit, den Sombart als die „Naivität« des kapitalistischen Menschen empfindet. Dennoch liegt dieser objektivistischen Wendung ein guter philosophischer Sinn zugrunde: sie bedeutet die Rücklenkung zur Idee des objektiven

Geistes, von der ausgegangen wurde. Diese herrlichen, leise surrenden Maschinenmassen, in denen das Gerassel und der Schmutz aus der Kindheit des Maschinenwesens endgültig abgetan ist; Urbilder gerichteter Energie; Stahl gewordener Gedanke, der mühelos unwiderstehliche Kräfte erzeugt, — werden fast ebenso als eine höhere Stufe des Geistes empfunden, wie Hegel das Recht und den Staat empfand. Im Industrialismus der St. Simonisten klingen derartige Gedanken an, sie vertiefen sich in Carlyles Lobpreis des »Giganten Arbeit«, sie werden um die Wende des Jahrhunderts (in den bekannten Diskussionen über die Schönheit der Technik) zumeist ästhetisch abgewandelt, und sie leben heute in einer tiefen, religiösen Fassung in den Liedern unserer Arbeiterdichter. »Maschinen rauschen in heiligen Liedern, Fabriken sind göttliche Kirchen der Kraft« (Heinrich Lersch).

Als Antithese gegen all diese Stimmen geht durch das ganze 19. Jahrhundert ein mächtiges »J'accuse«. Mit sozialen Argumenten hebt es an: eure Technik schafft Reichtümer, aber Tausende hungern; eure Maschinen sind Wunderdinge, aber der Arbeiter wird an ihnen zum Tier. Doch die sozialen Argumente sind nur die Einkleidung oder Anwendung eines großen und generellen Verwerfungsurteils über unsere durch die Technik charakterisierte Kultur überhaupt. Die Anklagen des klassischen Humanismus gegen das seelenlose und sündhafte Zeitalter der äußeren Zivilisation, nie verstummt, nehmen in dem Maße, in dem das Zeitalter sich in der Richtung der gemeinten Seelenlosigkeit und Sündhaftigkeit weiter entwickelt, an Schärfe zu. Als das Hauptstück dieser Entwicklung aber liegt der sogenannte technische Fortschritt zutage. So ist denn, wenn gegen die Technik zu Felde gezogen wird, ein viel tieferes gemeint: nämlich der Geist, dessen Erzeugerin, Ausdruck und Wirkung sie ist, der Geist der »Spezialisierung und Abstraktion«, des »zweckhaften, rezeptmäßigen Denkens«, der »komplizierten Gleichförmigkeit«, dieser Geist »ohne Überraschungen und ohne Humor«, den in unseren Tagen W. Rathenau als die Mechanisierung der Welt immer neu beschreibt[10]), und dem nun als der Inbegriff der wahren Werte, die durch ihn vernichtet oder bedroht werden, je nach der eigenen Philosophie die Seele, das Glück, die Kultur, das wahre Menschentum entgegengesetzt wird; manchmal kämpferisch, im ganzen doch pessimistisch resigniert. Denn

daß der Technik die Zukunft gehört und, wer die Seele vor ihr schützen möchte, auf verlorenem Posten kämpft, dieses Gefühl ist im ganzen Jahrhundert Freund und Feind gemein. Es kann kein Zweifel sein, daß die Einsicht in die unheilvollen Wirkungen unserer technischen Zivilisation und die Unfähigkeit, ihnen zu begegnen, einer der Hauptgründe für die grassierende pessimistische Stimmung war, die seit der Mitte des Jahrhunderts in Deutschland Schopenhauer den Boden bereitet hat.

Simonde de Sismondi, jener erste Gegner, der der Ricardoschen Schule auf ihrem Wege begegnet, ist wohl der erste, der im 19. Jahrhundert die Antithese Seele gegen Technik auf rein nationalökonomischem Gebiete durchführt; ursprünglich Smithianer, doch durch die erschütternden Erfahrungen des englischen Wirtschaftslebens bekehrt, nicht selbst Sozialist, doch von französischen und deutschen Sozialisten viel und mit Ehrfurcht studiert; sonst ohne sonderlichen Einfluß, obwohl er alle Gedanken der konservativen Politik geistvoll vorweggenommen hat. In diesem überraschenden Lande, so schreibt er mit Bezug auf England, habe ich die Produktion zunehmen und die Genüsse abnehmen sehen[11]). Die Weber machen den power looms Platz, die ein vielfaches produzieren: Erfolg, daß die Weber verhungern. Und verhungern sie nicht, so ist doch ihr Los unendlich viel kümmerlicher als das des zünftigen Handwerkers. Der stieg von Stufe zu Stufe empor, bildete sich auf der Wanderschaft aus, war vom edelsten Stolz auf sein Handwerk beseelt, kurz er war ein Wesen von höherem Gepräge als der »Industrielle«. Die Technik hat gewonnen, aber der Mensch hat verloren. Und sollte dies nicht eben der große Fehler unserer Nationalökonomie und Wirtschaftspflege sein, daß sie über der Güterproduktion den Menschen vergißt? Wir freuen uns wie die Kinder, wenn es wieder gelungen ist, einen Menschen durch eine Maschine zu ersetzen. Wäre das wirklich ein Ideal, so müßten wir ja wahrhaftig wünschen, der englische König säße allein auf seiner Insel und könnte durch das Drehen einer Kurbel automatisch alle Arbeit in England allein verrichten[12]). Unsere Nationalökonomie vergißt, daß sie nichts ist als eine Theorie der Wohlfahrt, sie läßt sich von der Größe der Magazine und Fabriken blenden und sieht nicht, daß wir diese vielgepriesene Technik mit dem Wertvollsten, was wir haben, nämlich mit der Gesundheit der

Rasse und dem Glück der Seele bezahlen. Als Gegenbeispiel gegen diesen verhängnisvollen englischen Industrialismus, den ganz Europa nachzuahmen im Begriffe sei, setzt Sismondi die Wirtschaft der Schweizer Täler mit ihren stolzen Bauern und ihrem behäbigen Reichtum[13]). Das ist eine Wirtschaft, die den vernünftigen Sinn und Zweck alles Wirtschaftens erfüllt, nicht obwohl, sondern weil sie mit einem Minimum an Technik arbeitet.

Fragt man ihn nun nach einem Ausweg aus dem Elend der Zivilisation, so zeigt sich Sismondi zaghaft, unsicher, ja ratlos, — und bekennt das. Den Kommunismus Owens und Fouriers lehnt er ab wie jede vollständige Umwälzung der Gesellschaft. Er bringt zur Frage der Kinderarbeit, der Arbeitszeit, des Koalitionsrechtes Reformgedanken bei, die von schönem sozialem Sinn und klarem politischem Blick zeugen, hat überhaupt die liberale Angst vor dem Gesetzgeber überwunden und ahnt in dem, was er »professionelle Garantien« nennt, die ganze Arbeiterschutzgesetzgebung voraus. Aber das alles ist mehr frommer Wunsch als Aktionsprogramm. Er gesteht, daß er zwar genau sehe, wo das Übel liegt, aber nicht die Kraft in sich fühle, das Heilmittel zu entdecken. Das bringt einen Zug von Skepsis und von bloßer Philantropie in sein soziales System. Seine Gegner kolportieren, um ihn ad absurdum zu führen, die Geschichte: er beschäftige einen Schlosser, der so schlecht arbeite, daß ihm niemand mehr einen Auftrag gebe, bloß um diesen Handwerker nicht auch noch den letzten Kunden verlieren zu lassen.

Dies Gefühl: wir treiben von wahrer Kultur weg, aber wir sind machtlos dagegen, hat sich von Sismondis Zeit an ungeheuer weit verbreitet und stellt den einen Typus politischer Haltung dar, der sich als Konsequenz aus der pessimistischen Bewertung der Technik ergeben kann. Er liegt manchem Schüler der klassischen Nationalökonomie nahe genug und kann logischerweise ebenso gut zu reinem Manchestertum führen (da die Entwicklung unaufhaltsam sei), wie zu interventionistischen Rezepten (um wenigstens die schlimmsten Folgen der Technik durch gesetzliche Mittel auszuschalten). In der Ricardoschen Schule wird er am reinsten von Mac Culloch repräsentiert, der alles in allem betrachtet zu dem Schluß kommt: daß es vielleicht unweise war, das Fabriksystem einen solchen Aufschwung nehmen zu lassen, daß es nun aber zu spät ist, an Beschränkungen zu denken:

»ob zum Guten oder zum Bösen, wir sind viel zu weit vorgedrungen, um noch zurückzukönnen«[14]). Die andere politische Konsequenz aber, die möglich ist und die gezogen wird, heißt: planmäßiger Rückschritt oder doch Eindämmung dieser technischen Hochflut, die unser Bauerntum, unseren Mittelstand, unser Lebensglück, unsere geistige Kultur zu verschlingen droht. Träger dieses Willens wider die Technik werden die sozialkonservativen Strömungen, die in allen Ländern Europas mit wechselndem Erfolge gegen den Manchestergeist des Jahrhunderts kämpfen. Die ethischen und politischen Ideale der deutschen Humanitätsidee und der Romantik geben ihnen einen hohen geistigen Gehalt, christliche (insbesondere katholische)[15]) Gedanken verbinden sich damit, und aus dem Hinweis auf die Leiden der Arbeiterklasse, die mit ihrem Schweiß und Blut die Rechnung für unseren technischen Aufwand bezahle, erwächst ihnen ein starkes soziales Ethos. In England hat die große Bewegung des Chartismus, die den Haß gegen die Technik zur revolutionären Glut facht, außer ihren radikal-demokratischen Zügen diese sozialkonservative Note. Sie begreift sehr bald, daß es auf die Dauer nicht angeht, die Maschinen zu zerschlagen, entschließt sich zur indirekten Sabotage und predigt: Rückkehr aus den Fabrikstädten aufs Land! Denn darauf, daß der Mensch von der Arbeit in der Natur zur Arbeit in der Industrie verleitet worden sei, beruhe das ganze Elend. Aristokratisch-konservative Gruppen haben später diese Bewegung gegen die Greuel des Fabriksystems und für die Erneuerung des englischen Bauernstandes aufgenommen: nach dem edlen Lord Ashley vor allem Disraeli und sein romantisch-katholisierendes »Junges England«, das aus dem atheistischen, poesielosen, liebeleeren Maschinenzeitalter in die Kultur der Volkstrachten, der gotischen Abteien, der bodenständigen Yeomanry, freilich auch des patriarchalischen Feudalismus zurückstrebte und seine besten Ideen aus Carlyles Philosophie geschöpft hat. In Frankreich, dessen Sozialismus im allgemeinen stramm industrialistisch ist, hat neben katholisch-konservativen Tendenzen[16]) die interessante Gestalt Le Plays den tiefsten Einfluß im Sinne einer Reaktion gegen die Technik ausgeübt. Selbst ein Techniker von Bedeutung[17]), verdammt er die Technik, weil sie »die wesenhafte Verfassung der Menschheit«, das Ideal der »glücklichen, auf Autorität gegründeten Familie« untergraben hat. Dies Ideal findet er am vollkommensten im nieder-

sächsischen Einzelhof mit Anerbenrecht verwirklicht. Es durch Reform des französischen Erbrechts wieder herzustellen und durch das sogenannte »System des guten Arbeitgebers« auch auf das Gebiet der Industrie zu übertragen, wird das Ziel seiner ganzen Sozialpolitik. In Louis Napoleons »Bauernkaisertum« steckt neben den St. Simonistischen Idealen seiner Jugend eine Menge von diesen sozialkonservativen Gedanken.

In Deutschland fand sowohl der theoretisch-philosophische wie der praktisch-politische Kampf gegen die Technik unter besonderen Bedingungen statt. Der theoretische deswegen, weil der klassische Idealismus und eine bedeutende Romantik dem Worte Kultur einen übervollen Gehalt, dazu aber eine klare Gegensätzlichkeit gegen alle Werte der bloßen Zivilisation gegeben hatte. Der politische deswegen, weil das Beispiel der in ihrer Industrialisierung weiter fortgeschrittenen Länder, vor allem Englands, die Probleme, denen man selbst entgegen ging, in ganzer Schwere vor das Auge stellte. Diese eigenartige Lage erzeugte auf der einen Seite das Gefühl: wir sind hinter dem technischen Fortschritt der anderen zurückgeblieben, wir müssen uns sputen nachzukommen; auf der anderen Seite den höchst werbekräftigen Gedanken: wir sind gewarnt, noch ist es Zeit, durch eine weise Politik das Elend abzuwenden, in das jene blind hineingerannt sind. Rau hoffte noch 1821, es werde Deutschland gelingen, durch eine Modernisierung des Zunftwesens den Eintritt in die großkapitalistische Entwicklung überhaupt zu vermeiden[18]). Und immer wieder tritt, am radikalsten naturgemäß in der politischen Hausse von 1848, der Wille hervor, durch Unterbindung des technischen Fortschritts das Handwerk zu schützen, ja geradezu das Fabrikwesen wieder auszurotten und auf zunftmäßiger Grundlage unter Vermeidung des Kapitalismus zu einer höheren sozialen Ordnung, einer Art Mittelstandsozialismus vorzudringen. In Winkelblech, der 1850—59 unter dem Namen Marlo ein System der Weltökonomie veröffentlichte[19]), fanden diese Gedanken, die bis in die moderne Mittelstandspolitik fortwirken, ihren Wortführer. Aber die tiefsten Ideen strömen dieser Bewegung dauernd und unmittelbar aus der Brunnenstube der Romantik zu. Wie deren Ideal einer sittlich-organischen Wirtschaft, im Dienste der Reaktion gegen Bauernbefreiung und Gewerbefreiheit gerichtet, kontinuierlich bis in die Programme der modernen konser-

vativen Partei fortwirkt, in denen es sich mit den patriarchalischen Wirtschaftsidealen des Luthertums verbindet, wurde schon erwähnt. Der letzte Philosoph dieser Wirtschaftsbewertung ist Stahl, der alle ihre früheren: Burke, Adam Müller, Sismondi als Kronzeugen aufruft. »Es kann nichts fruchten, daß die Gesellschaft einen Industriepalast erbaut, dessen Glanz alles früher Gewesene überstrahlt . . . wenn die Menschen, die die Werkzeuge solcher Industrie sind, in Massen verkümmern«[20]). Bis jetzt sei das Maschinenwesen (dies »Idol der Staaten und der öffentlichen Meinung«) eine Kalamität für das menschliche Geschlecht. Daß es nicht beseitigt werden könne, verstehe sich von selbst, weil man produktive Kräfte von ihrer Entfaltung weder abhalten könne noch dürfe. Aber es sei die Aufgabe, es aus einem Unglück in ein Glück zu verwandeln. Und der Weg hierzu? Dem Arbeiterstand eine unbekümmerte Existenz sichern und (recht resigniert) das Handwerk da, wo es noch lebt, nicht der alles verschlingenden Fabrikindustrie zum Opfer bringen.

Daß sich an einer so vielspältigen und revolutionierenden Erscheinung wie der Technik des 19. Jahrhunderts die Geister scheiden müssen, ist natürlich. Sie wird mit Stolz als unser Werk und sie wird mit Grauen als unser Feind empfunden. Sie wird mit allen Weihen der Religion umkleidet und sie wird als Teufelswerk verflucht, neues Christentum und neues Heidentum genannt. Sie wird als Beginn einer herrlichen Epoche und sie wird als Verfall aller Kultur überhaupt bewertet. Dabei fehlt es nicht an Vermittlungen zwischen den Standpunkten; von beiden Seiten aus werden sie angebahnt. Der Optimist leugnet nicht, daß manche düstere Begleiterscheinung in Kauf zu nehmen, manches Verlorene unersetzbar ist. Der Pessimist gibt zu, daß die technische Kultur, die er verwirft, unabwendbares Schicksal ist, und indem er ihr das sittliche Recht abspricht, gesteht er ihr das historische zu. Der Romantiker scheut sich, was schon da ist, rückgängig zu machen, und der Fortschrittler ist bereit, das harte Schicksal der zum Untergang verurteilten Wirtschaftsformen durch Übergangsmaßnahmen zu erleichtern. So werden Fäden, Stege, Brücken hinüber- und herübergeschlagen. Als das eigentliche philosophische Mittel, zwischen den Werten der Technik und den Werten der Seele eine Synthesis zu bilden, bietet sich dem 19. Jahrhundert sein Begriff der Entwicklung dar. Die ganze posi-

tivistische Geschichtsphilosophie löst mit seiner Hilfe die Dissonanzen der gegenwärtigen Kultur in eine Harmonie der Zukunft auf. So hatte St. Simon, »kritische« und »positive« Epochen unterscheidend, den zersetzenden, desorganisierenden Charakter der Gegenwart zugegeben, nun aber einen religiös und moralisch positiven Industrialismus als Resultat unserer Krisis vorausgesagt. Comtes System, das die Erhebung der St. Simonistischen Impulse zur Wissenschaft ist, hatte als Zukunft über der Anarchie unseres Übergangszeitalters eine religiös gebundene Kultur errichtet, die die Wissenschaft als Kirche, die Ordnung als Basis, die Liebe als Prinzip haben würde. J. St. Mill, der in der zweiten Hälfte seines Lebens von den beiden Franzosen stark beeinflußt und unter diesem Einfluß aus einem radikalen Individualisten zum partiellen Sozialisten wird, greift die Idee eines stationären Zustandes aller wirtschaftlichen Entwicklung, die durch die klassischen Theorien vom sinkenden Profit und Bodenertrag nahe gelegt wurde, auf und findet diese Idee, daß Wirtschaft und Technik eines Tages zum Stillstand kommen würden, vom ökonomischen Gesichtspunkt aus zwar erschreckend, vom moralischen aber höchst erfreulich; denn nun würden die menschlichen Energien, von der Jagd nach dem Dollar sich abwendend, höhere Ziele suchen und die Moralität würde gewinnen, was der technische Fortschritt verlöre. Und Spencer, in dessen synthetischer Philosophie diese ganze gedankliche Entwicklung gipfelt, läßt die Entwicklung der Menschheit über den kriegerischen und industriellen Gesellschaftszustand hinaus in einen Zustand der Moralität einmünden, in dem alle Zivilisation erst ihren Sinn finden würde. Das Gemeinsame dieser evolutionistischen Lösungen und ihr tieferer Gehalt ist die Idee einer kommenden Kultur, deren technisch-wirtschaftlicher Stand dem heutigen mindestens gleich, deren Moralität der heutigen überlegen ist. Das Gefühl ist, daß unsere Zivilisation dem Streben nach Glück und Humanität Versprechungen macht, die sie selbst nicht einlöst; daß dieses Versagen aber nicht an ihr selbst, sondern an dem Menschen liegt, der seiner Werke noch nicht würdig sei. Der technische Apparat ist unserer Seele Herr geworden oder hat sich doch von ihr emanzipiert, nicht weil er zu mächtig, sondern weil sie zu schwach war. Eine höhere Moralität wird ihn ganz versittlichen können. Nun ist freilich alles, was die naturalistische Geschichtsphilosophie über den Gehalt der höheren

Sittlichkeit zu sagen weiß, völlig ungenügend, ja herzlich flach. Die banale Entgegensetzung sogenannter altruistischer gegen sogenannte egoistische Regungen, ein oberflächlich moralisiertes Christentum mit etwas katholischem Aufputz, einige gewerkschaftliche Ideale von Korporation und einige kleinbürgerliche vom Glück Aller durch Arbeit genügen wahrhaftig nicht, dies Problem zu lösen. Allein das Problem ist nun wenigstens gestellt. Kultur nicht durch die Technik, doch auch nicht gegen die Technik, sondern Kultur innerhalb der Technik durch Überwindung des kapitalistischen Menschen.

Dies ist das wahre Problem des 19. Jahrhunderts: nicht in dem subjektiven Sinne, daß das Jahrhundert es gelöst oder auch nur bewußt ergriffen hätte; vielmehr in dem objektiven Sinne, daß es in der schweren Dialektik seines Wesens dieses Problem dargestellt und es unserer und der kommenden Generation als Aufgabe hinterlassen hat.

X. Kapitel.

Die Überwindung des kapitalistischen Menschen.

Als im Fortgang des Jahrhunderts der Sieg des ökonomisch-technischen Geistes vollkommen wurde, Weltgefühl und Lebensauffassung sich immer mehr nach seinem Bilde formten und im neuen Reich von 1871 eine Zivilisation Platz griff, die in der Nüchternheit ihrer zyklopischen Leistungen und in der Dürftigkeit ihres seelischen Gehalts die reine Darstellung dessen wurde, was wir mit dem Schlagwort ottocento bezeichneten, — sammelten sich in allen Ländern Europas diejenigen geistigen Kräfte, die von der siegreichen Pseudokultur der Zeit nicht überwältigt, sondern unbefriedigt gelassen und angewidert wurden, zu einem Zusammenhang, der immer lebendiges Bewußtsein innerer Gleichgerichtetheit, in einzelnen Fällen wirkliche Bundesgenossenschaft und Freundschaft im Geiste war. Die Reaktion dieser »Unzeitgemäßen im schönsten Sinne« (welches Wort Nietzsches über Wagner für sie alle gelten kann) ist von einer extremen, nicht selten krankhaften Heftigkeit. Man kann verstehen, daß die saturierte Bürgerlichkeit des Bildungsphilisters zu einer Art geistiger Propaganda der Tat reizte. So wurde Zorn zum Haß, Widerwille zum Ekel, Anklage zum Pamphlet. Daß von allen gegen die selbstzufriedene Fortschrittsstimmung des Zeitgeistes ein edler Pessimismus, gegen den Tand seiner Zivilisation die Idee der Kultur im tiefsten Wortverstande, metaphysische Schau gegen seinen Positivismus, Stilreinheit gegen seinen Stilmischmasch und gegen seine Freiheits- und Gleichheitsdogmen die Weltanschauung des Aristokratismus gesetzt wurde, bezeichnet in äußeren Anhalten die innere Gemeinsamkeit des ganzen Zusammenhangs. Diese geistige Reaktion ist zum großen Teil romantisch gestimmt und nach rückwärts gerichtet; sie verbündet sich dann mit den politisch und kulturell reaktionären Tendenzen.

Oftmals ist sie reine Abkehr anspruchsvoller und hochgestimmter Geister von der Banalität der Gegenwart und Verzicht auf jedes Wirken zur Änderung der Welt. Einige Male weist sie zielsetzend in die Zukunft, ohne doch die Prediger in der Wüste zu wirklichen Aposteln und Reformatoren zu machen. Erlesene Kreise stellen dar, was in der bürgerlichen Welt keine Stätte hat, Meistertum und Jüngerschaften bilden sich, doch das Jahrhundert wird endgültig aufgegeben.

In Deutschland steht die ganze Reihe derjenigen, die die Reaktion gegen den Geist des Jahrhunderts tragen, unter dem unmittelbaren oder mittelbaren, ausschließlichen oder teilweisen Einfluß des großen Zauberers Schopenhauer. Von ihm, dessen Lehre seit der Mitte des Jahrhunderts mächtig zu wirken beginnt, geht die gerade Linie über Wagner auf Nietzsche. Gobineau wird als geistesverwandt durch Wagner auch äußerlich in die Schaffensgemeinschaft aufgenommen. Geister wie Burckhardt, die philologischen Freunde Nietzsches und der junge Heinrich von Stein fügen sich, teils jüngerhaft verehrend, teils als freie Weg- und Kampfgenossen in den Zusammenhang ein. Das ganze Denken dieser begabten, gebildeten und allem, was schöpferisch ist, kongenialen Geister ist vom Glauben (einem recht unzeitgemäßen Glauben allerdings) an die metaphysische Bedeutung der Kultur getragen[1]). Inhaltlich ist ihnen der Begriff der Kultur im Gegensatz zu allem, was dem Zeitalter groß und wichtig erscheint, als eine schöpferische Sphäre tief unterhalb von Zivilisation, Erwerbsleben, Recht und Staat bestimmt. Burckhardt, der Historiker, spottet über die infamen Eisenbahnbrücken, denen die schönsten Perspektiven aufgeopfert werden, wenn der »Verkehr« es verlangt, und über den großen eisernen Turm, den man in Paris gebaut hat[2]. Das »vorherrschende Pathos unserer Tage, das Besserlebenwollen der Masse« hat für ihn nichts Großes[3]), und selbst der Staat (vermag er sich auch zuweilen zum »politischen Kunstwerk« zu erheben) ist ihm bloßes »Notinstitut« zur Garantie der Sekurität[4]). Kultur ist etwas »wesentlich anderes«, ist Entfaltung des Menschen selber, ist »die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des menschlichen Geistes, welche spontan geschehen und keine Zwangsgeltung in Anspruch nehmen«[5]). Kultur, das ist für diese Kultivierten Kunst, Religion, Wissenschaft im Sinn metaphysischer Erkenntnis, tragisch vertieftes

Verhältnis des Menschen zur Welt. Und dies macht nun den Unsinn und die Perversität unserer Pseudokultur aus, daß sie die Dinge der Zivilisation, die ihrem Wesen nach wertloses Mittel sind, zum Inhalte des Lebens, das aber, was den metaphysischen Sinn der Kultur bildet, als sogenannte »Bildung« zum Mittel oder zum Zeitvertreib erniedrigt hat. Jene Kultur im metaphysischen Sinne (das ist der tief romantische Zug dieses ganzen Gedankenganges) ist nicht Unnatur und ein künstliches Gebilde, sondern Rückkehr zum eigentlichen Wesen des Menschentums, Entfaltung seiner schöpferischen Kräfte. Unnatur ist die Zivilisation. Der moderne Erwerbs- und Bildungsmensch ist ein pervertiertes Wesen, weil er seinen wesenhaften Trieb, zu schaffen, in das Unding einer Arbeit verkehrt hat, die Zwang, Beschwerde und nur durch ihren Nutzen gerechtfertigt ist. Dies ist das jammervolle Bild tiefster Erniedrigung und völliger Verfälschung der Menschheit: das Bild unserer Industrie. Wagner macht 1849 (damals noch ganz in Feuerbachscher Philosophie befangen) das Christentum für diese Korruption des Menschentums verantwortlich[6]). Denn indem dieses den Zweck des Menschen gänzlich außerhalb seines irdischen Daseins setzte, machte es alle Lust an einer liebevollen Behandlung des sinnlichen Stoffs, alle Kunst, zur Sünde und entgötterte die Welt. Und so »sehen wir heute mit Entsetzen in einer heutigen Baumwollfabrik den Geist des Christentums ganz aufrichtig verkörpert«. (Eine interessante Vorwegnahme der Max Weberschen Ideen über Kapitalismus und protestantische Ethik). Später ändert sich, wesentlich unter Schopenhauers Einfluß, dies Urteil über das Christentum; doch die Bewertung der Zivilisation bleibt bestehen, und es bleibt die Ineinssetzung von Kultur und wahrer Menschlichkeit. Schöpfertum und religiöse Hingabe ist die wesenhafte Natur des Menschen, Kunst ihr Vehikel, Kultur ihre Entfaltung und ihre Vollendung zur bedeutenden, individuellen Form. Wer wird, so fragt der Nietzsche der unzeitgemäßen Betrachtungen[7]), bei solchen Gefahren unserer Periode der Menschlichkeit, dem unantastbaren Tempelschatze, welchen die verschiedensten Geschlechter allmählich angesammelt haben, seine Wächter- und Ritterdienste widmen? Wer wird das Bild des Menschen aufrichten, während alle nur den selbstsüchtigen Wurm und die hündische Angst in sich fühlen und dergestalt von jenem Bilde abgefallen sind, hinab ins Tierische

oder gar ins Starr-Mechanische?« Eine Kultur der Zukunft wird vorausgeahnt, die den Menschen zur Menschlichkeit zurückführen wird. »Die Natur, die menschliche Natur, wird den beiden Schwestern, Kultur und Zivilisation, das Gesetz verkünden: soweit ich in euch enthalten bin, sollt ihr leben und blühen, soweit ich nicht in euch bin, sollt ihr absterben und verdorren«[8]). Der Glaube an eine solche große und ganz menschliche Zukunftskultur und insbesondere der Glaube an die Sendung der Kunst in diesem Regenerationsprozeß der Menschheit wird für alle diese Schopenhauerianer die optimistische Krönung auf dem tragischen Weltbild.

Derjenige Punkt aber, in dem die Menschheit immerdar und auch in Zeiten der höchsten Depravation ihren metaphysischen Sinn erreicht, ist das Genie. Ob das Genie als einziger Selbstzweck der Erde und als einzige Realisierung der Kultur oder (mit anderer Wendung) als Weg und Erzieher zu ihr gedeutet wird; in beiden Fällen muß Wille zur Kultur zunächst einmal Wille zum Genie, zu seinem Dienst und zu seiner Erzeugung sein. Hier leben Gedanken der Romantiker unmittelbar fort, und man weiß, in welcher Steigerung und systembildenden Kraft sie bei Nietzsche auftreten. Aristokrat und Geniegläubiger ist jeder einzelne Denker dieses Zusammenhangs, von Schopenhauer an. Heinrich von Stein in seiner Goetheschen Diktion faßt sein Denken so zusammen: »Das Wesen der Welt läßt sich nie in einer Formel fassen, wohl aber stellt es sich in großen Persönlichkeiten kräftig und deutlich dar.« Burckhardt müht sich immer mit neuen Bildern und Begriffen, doch immer voll Scheu, um das Rätsel der großen Individuen, dieser »geheimnisvollen Koinzidenzen des Besonderen mit dem Allgemeinen«, in denen der »Volksgeist magisch konzentriert ist« und in denen »Zeit und Mensch in eine große geheimnisvolle Verrechnung treten«[9]). Und für den Nietzsche der Wagnerzeit empfängt nur der, der sein Herz an irgendeinen großen Menschen gehängt hat, die erste Weihe der Kultur; nur der, der die Erzeugung des Genies zum bewußten Ziel seines Willens macht, die zweite. Dies heißt überhaupt erst Kultur wollen: wenn man sorgt »daß endlich wieder ein Mensch entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können, und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt, als Richter und Wertmesser der Dinge«[10]). So ist der Genius

zugleich die Verwirklichung der Kultur und die Wiedergewinnung der Natur; er ist beides, weil Kultur die metaphysische (und so in einem sehr prägnanten Sinne die natürliche) Bestimmung des Menschen ist, welche Bestimmung die Zivilisation aufs gründlichste verfehlt. Der Durchbruch zur Kultur, wie er sich im Genius vollzieht, ist die Überwindung des zivilisatorischen, des kapitalistischen Menschen.

Es ist nun für diese ganze Reaktion gegen den Geist des 19. Jahrhunderts charakteristisch, daß sie die Überwindung des kapitalistischen Menschen nicht in der Sphäre der Wirtschaft sucht. Die verachteten »materiellen Interessen« bieten keinen Raum für Produktivität und Genie, keinen Raum für das Menschliche. Nicht nur das kapitalistische System und seine Träger, sondern ebenso und erst recht die proletarischen Massenbewegungen mit wirtschaftlichem Endziel verfallen dieser Verachtung. Bourgeoisie oder Proletariat, — das rauft sich gottlos und gemein um Güter, die keine sind, ist im Grund vom gleichen Geist oder Ungeist beseelt, und die Erlösung kommt von keinem. So gänzlich ohne eigenen Wert ist die ökonomisch-technische Welt, daß positiv über sie und ihre Probleme mit keinem Wort gesprochen wird. Nur daß der Mensch sich völlig aus ihrem Bann und ihrer Herrschaft befreit, wird gefordert. Wo wirklich einmal positiv von der Gestaltung der wirtschaftlich-sozialen Ordnung gehandelt wird (so beim jungen Wagner der Revolutionsjahre)[11] ergibt sich die vagste Utopie: eine »soziale Vernunft der Menschheit«, die die Stelle des himmlischen Vaters vertritt und einem jeden die Sorge, was er essen, trinken und womit er sich kleiden werde, abnimmt, indem sie sich die Natur und ihre Fülle zum Wohle Aller zu eigen macht; ein Produktions- und Verteilungsmechanismus, der von selbst läuft; ein System von Maschinen, das den antiken Sklaven ersetzt, — das ist eine Lösung, die keine ist. Der neue Mensch, der die Hoffnung und das Ziel ist, hat gleichsam nicht nur die kapitalistische Wirtschaft überwunden, sondern alle Wirtschaft; sie fällt wie eine Hülle von ihm ab, weil sie nicht zu seiner Kultur gehört. Diese völlige Entwertung des Wirtschaftlichen charakterisiert jenen Kulturbegriff als reine Reaktion gegen den Geist des 19. Jahrhunderts und so im letzten Grunde als ein Kind dieses Geistes selbst. Der völlig entwerteten Wirtschaft gegenüber gibt es keine Verpflichtung, keine Verantwortung, keine Möglichkeit positiven Wollens. Und daß sie,

selbst kapitalistisch basiert, ohne jedes Bewußtsein dieser Basierung, selbst wirtschaftlich gesichert, ohne jeden eindringlichen Willen zur Lösung der wirtschaftlichen Problematik bleibt, gibt dieser Kulturethik, so ernst ihre Anklagen gegen den Geist der Zeit gemeint und zu nehmen sind, jenen Zug von absichtlicher Lebensferne und Luxushaftigkeit, der aus der Vorstellung »Bayreuth« nicht ganz zu verbannen ist und der, neben vielen Unklarheiten, Gewaltsamkeiten und Geschraubtheiten der Theorie (die aufzuweisen hier nicht der Ort ist) schuld sein mag, wenn wir diese pathetischen Ankläger des 19. Jahrhunderts heute als seine typischen Söhne empfinden.

Philosophiegeschichtlich aus demselben Geschlecht, nämlich aus deutschem Idealismus und deutscher Romantik stammend, in vielen Zügen dem Kreis der deutschen Schopenhauerianer geistesverwandt, hat in England Thomas Carlyle die Überwindung des kapitalistischen Menschen gepredigt; er freilich nicht als Verkünder einer absoluten künstlerischen Kultur, sondern voll ehrfürchtiger Bewunderung für die Werke der industriellen Technik; er nicht aristokratisch den materiellen Nöten der Menge abgewandt, sondern von einem so starken und kämpferischen sozialen Ethos beseelt, daß in England kaum je flammendere Worte gegen die Rebhühner schießenden, rosigen Barone, gegen die mammonistischen Baumwollherren, gegen laissez faire, Fabrikelend und Arbeiternot gesagt worden sind, als in seinen sozialpolitischen Schriften[12]). Die Welt ist mit wildem Eifer vorwärts gestürmt, hat Arbeit und immer wieder Arbeit vollbracht, Waren auf Waren getürmt und über alledem keine Zeit gefunden, an die Verteilung des Ertrags zu denken. Nun droht die soziale Frage: jene starken, unbeholfenen Männer, denen die Wahrheit der Tatsachen beisteht. »Wozu dienen eure gewebten Hemden? Millionenweise hängen sie da und sind unverkäuflich, während hier Millionen fleißiger nackter Rücken auf sie warten und sie nicht erlangen können . . . Hemden sind da, um menschliche Rücken zu bedecken, sonst sind sie nutzlos, ein unerträglicher Hohn«[13]). Aber die soziale Frage ist nur ein Teil unseres Elends. Nicht nur die Arbeiter, obwohl sie am härtesten, wir alle leiden wie Midas: hungern, während unsere Zivilisation Schätze auf Schätze häuft. »Wir haben kostspieliges Gerät für unser Leben, aber wirklich zu leben haben wir vergessen. Es ist ein verzauberter Reichtum, niemand kann ihn berühren . . . Sind

die Leute schöner, besser, stärker, tapferer geworden? Sind sie geworden, was sie selbst glücklicher nennen? . . . Die Dinge, soweit sie nicht nur Baumwoll- und Eisenwaren sind, leisten dem Menschen keinen Gehorsam mehr . . . Für wen also ist der ganze Wohlstand Englands ein Wohlstand?«[14])

Man sieht, der Ausgangspunkt für Carlyle wie für alle Kritiker des 19. Jahrhunderts ist das Gefühl: unsere Wirtschaft dient uns nicht mehr, sondern tyrannisiert uns, der Mensch ist der Zivilisation, das Glück der Technik, die Seele dem Fortschritt aufgeopfert worden. Das ist die Umkehrung alles dessen, was sein soll. Wenn ein Land derartig im Elend ist wie wir (nicht im äußeren Elend aber im sittlichen) so ist es sicherlich irregeleitet worden, es hat Gott verlassen und nicht nach den Gesetzen der ewigen Tatsachen gelebt, sondern nach den Gesetzen der wissentlichen oder unbewußten Täuschung. Darum ist es unmöglich, daß ihm eine Handvoll Maßregeln, ein Programm von äußeren Reformen, eine Reihe von Parlamentsbeschlüssen aus seinem Übel heraushilft. Auswanderung, Kirchenausbreitung, Aufhebung der Kornzölle, gleitender Zolltarif, Grundeigentumssteuer (die Streitfragen damaliger Tagespolitik), das alles ist sozialpolitische Quacksalberei: es gibt keine Morrisonpillen, um die soziale Krankheit zu heilen. »Es muß eine tiefgreifende und umfassende Umwälzung unserer Gesinnung stattfinden; es muß eine höchst mühsame und beinahe unmöglich erscheinende Rückkehr zur Natur mit ihrer Wahrheit und Unbestechlichkeit vollzogen werden, so daß die inneren Lebenskräfte wieder wie ewige Lichtströme hervorbrechen«[15]). Erkennen, daß der Mammon kein Gott, sondern ein Teufel und zwar ein sehr verächtlicher Teufel ist; wirtschaften wie der Abt Samson, Herrscher über Bury St. Edmonds Abtei, dessen tatkräftige, gläubige und von tiefer Frömmigkeit erfüllte Arbeit in »Past und Present« dem mammonistischen Treiben heutiger Wirtschaft entgegengesetzt wird; kurz die seelenlosen und unmenschlichen Formen unserer Zivilisation mit Sittlichkeit und Religion erfüllen, — in diesem Entschluß allein und nicht im Töten von Königen, im Parlamentarismus oder in Manchesteraufständen liegt unser Heil. Wir haben ja vollkommen vergessen, daß Barzahlung nicht die einzige Beziehung zwischen menschlichen Wesen bildet, daß es heiligere Gesetze gibt als Angebot und Nachfrage und höhere Lebensziele als das Geldverdienen.

»Das Weltall ist nicht so gemacht, das Weltall ist anders gemacht!« Der Mensch ist nicht bloß ein Magen, der viel Speck haben will und ein Gehirn, das mit Raffinement diesen Speck beschafft, sondern außerdem ein Herz, das lieben will und geliebt werden will, ein Gemüt, das verehrt und seine Würde hat, eine Seele, die Gott sucht. Dieses künstlich auf nichts als materiellen Egoismus gebaute System hat keinen Halt in sich, es muß eines Tages jämmerlich zusammensinken, wenn wir ihm nicht die Kraft lebendiger Menschlichkeit wieder einzuflößen vermögen.

Nun fragt es sich, ob die moderne Industrie einer Beseelung überhaupt fähig ist, ob es möglich ist, in ihr den kapitalistischen Menschen zu überwinden. Die zuvor betrachteten Deutschen antworteten nein, suchten Menschentum und Kultur auf anderen Wegen und gaben die Sphäre der Wirtschaft ihrem Schicksal, der Mechanisierung, preis. Carlyle aber ist des Glaubens, daß auch die Wirtschaft, ja daß gerade sie allen schöpferischen Tugenden, aller sittlichen Kraft, aller seelischen Größe Raum bietet, weil sie die Sphäre der Arbeit ist. Denn in aller Arbeit, so entartet und mammondienerisch sie sein mag, liegt für Carlyle ein metaphysischer Gehalt. Arbeiten heißt sich mit der Natur messen und mit ihren ewigen, nie irrenden Gesetzen. Arbeit führt den Menschen zum Wesen der Dinge und zu seinem eigenen Wesen zurück. »Stinkende Sümpfe werden weggeschafft, schöne Saatfelder erstehen an ihrer Stelle und stattliche Städte; und zu gleicher Zeit hört durch Arbeit der Mensch selbst auf, ein Sumpf und eine stinkende, ungesunde Wüste zu sein«[16]). Zweifel, Verlangen, Kummer, Verzweiflung belagern wie Höllenhunde die Seele des Menschen; aber mit freiem Mute beugt er sich über seine Arbeit; da ist all das zum Schweigen gebracht und die ganze Seele zur wahrhaften Harmonie gestimmt. Arbeit ist Leben, Religion, Gottähnlichkeit. Jenes »Epos von Seemolen, Eisenbahnen, Flotten, Städten, indischen Kaiserreichen«, das die englische Nation, »die gegenwärtig die dümmste im Reden und die weiseste im Handeln ist«, in riesigen Lettern auf der Oberfläche des Planeten verzeichnet, ist, weil es ein Sieg über das Chaos ist, schöpferischer als alle Kunst, sittlicher als alle Tugend, frömmer als aller Gottesdienst.

Die heutige Fabrikarbeit in den Fesseln Mammons ist ein tragischer Anblick, doch eine große Hoffnung. Dieser »Gigant Arbeit«,

das wahrste Sinnbild Gottes des Welterbauers, ist bis jetzt wie ein blinder, unvernünftiger Riese umhergestolpert und hat dem faulen Dilettantismus gedient. Er muß ein sehender, vernünftiger Riese werden mit einer Seele in seinem Körper, dann wird er der König dieser Erde sein[17]). Die Aufgabe, ihn zu solcher Herrschaft zu erheben, ist das große Problem für alle, die in Zukunft Menschen regieren wollen. Diese Aufgabe »Organisation der Arbeit« lag bisher in den Händen adliger Windbeutel und rücksichtsloser manchesterlicher Fabrikherren, sie muß in die Hände weiser und ritterlicher Männer gelegt werden. Denn die Leiter der Industrie sind die eigentlichen Führer der zukünftigen Welt: wenn in ihnen kein Edelsinn steckt, wird es niemals mehr eine Aristokratie geben. Sie sind unsere Hauptleute im Kampf gegen Chaos, Not und Barbarei, sie müssen ihre Gier nach Geld abtun und sich zu einem wahren Adel der Arbeit machen: dann werden die Industrieheere, die heute voller Meuterei und Verwirrung sind, zu einer treuen »Ritterschaft der Arbeit« werden. Die Welt der Arbeit kann ebensowenig wie die Welt des Kampfes ohne Führertum und Gefolgschaft bestehen. Heldentum in die Industrie! — das ist die selbstverständliche Lösung des sozialen Problems für den Philosophen der »Heldenverehrung«. Nur in »positiven«, d. h. »heldenhaften« Zeitaltern gibt es für ihn Kultur, nur auf aristokratischem Wege eine Kultur der industriellen Arbeit. Alle einzelnen Reformforderungen: Volksschulgesetze, langfristige Arbeitsverträge, Gewinnbeteiligung, helle Fabriken, gute Häuser, Spielplätze für Arbeiterkinder, gruppieren sich als selbstverständliche Äußerlichkeiten um dieses moralische Zentrum: Sieg der ritterlichen Gesinnung und Durchdringung der spröden wirtschaftlichen Welt mit aristokratischem Geist. Das romantische Zauberwort vom Rittertum der Arbeit soll die »rußige Hölle« des Kapitalismus in »eine Art Himmel« verwandeln und den gefesselten Gott Arbeit erlösen.

John Ruskin und der Kreis, der sich um ihn gebildet hat, hat einige von Carlyles Ideen weitergeführt, besonders die: daß der Mensch der Zweck der Wirtschaft und daß die Arbeit voller Weihe und sittlicher Hoheit sei. Allein die Forderung nach Vermenschlichung der Industrie und nach Veredelung der Arbeit führen Ruskin immer mehr von der modernen Industrie weg: nicht nur von ihren Produktionsformen, sondern sogar von ihren technischen Voraussetzungen. Wind- und Wassermotoren erkennt er an, aber die Dampfkraft ist

ihm verhaßt, weil ihre Bedingung, die Kohlenförderung, Tausende zu ungesunder und sklavenhafter Arbeit in engen Stollen tief unter der Erde zwingt[18]). Er möchte aller Arbeit die Schönheit und Befriedigung wiedergeben, die kunstreiches Handwerk gewährt. So geht seine Wirkung (wie groß sie in England und Deutschland war und noch heute ist, ist bekannt) mehr auf die Qualifizierung gewisser geeigneter Industrien zum Kunstgewerbe als auf eine allgemeingültige Lösung der Probleme der Fabrikindustrie; mehr auf die Wiederbelebung handwerksmäßiger Produktionsmethoden da, wo sie heute noch möglich sind, als auf die Erweckung eines neuen Geistes in den typisch modernen Formen der Arbeit. Gerade dies aber war Carlyles Problem gewesen. Ruskin sieht auf den einzelnen Arbeiter und möchte ihm die Freude wiedergeben, schöne Dinge zu bilden. Carlyle sieht auf das mächtige marschierende Heer der zur industriellen Arbeit organisierten Menschheit. Allein gerade an dem umfassenden Willen des Carlyleschen Programms tritt das Ungenügende der gemeinsamen Voraussetzungen zutage. Nichts von der technischen Vollendung, nichts von den industriellen Organisationsformen soll aufgegeben, nur die Seele soll einfach ausgewechselt werden. An Stelle des kapitalistischen Motivationskomplexes wird eine Ideologie gesetzt, deren einzelne Stücke von hohem ethischem Gehalt, deren Ganzes aber doch nur der subjektive Geschmack eines gebildeten Eklektikers ist; die darum Predigt bleibt, ohne politische Kraft zu werden. Es ist eine seltsame Mischung von tiefem sozialem Gewissen und epigonenhaft-akademischem Idealismus, von politischer Einsicht und billiger Utopie in Carlyles Persönlichkeit. Was im Grunde fehlt, ist der breite und sichere Realismus gegenüber den gesellschaftlichen Tatsachen und ihrer Gesetzlichkeit: jede Erkenntnis ist immer gleich von den Wolken persönlich-romantischer Ideale umhüllt. Aber man rettet seine Zeit nicht aus ihrer Not, indem man gebildet formuliert, was anständigen Menschen wünschbar erscheint. Solcher Radikalismus in Goldschnitt ist nicht nur praktisch fruchtlos sondern auch gedanklich keine endgültige Lösung.

Wo das 19. Jahrhundert zu dem Bewußtsein kommt, der stolze Bau seiner Wirtschaft sei ein Turm von Babel, der nie zu seinem Ziele kommen werde, nur Streit und Unheil unter den Erbauern stifte, bieten sich ihm gemeinhin zwei Lösungen dar: die utopische

und die romantische. In der romantischen greift es, sei es mit der Sehnsucht, sei es mit reaktionär-politischen Mitteln auf vergangene Formen der Wirtschaft zurück, in der utopischen greift es, sei es mit der Phantasie, sei es mit revolutionär-politischen Mitteln vorwärts in ein ökonomisches Ideal. Beide Lösungen berühren sich oft, und vieles ist ihnen gemeinsam, vor allem dies: daß der Hauptgegenstand ihrer Anklagen der kapitalistische Mensch, dieser erwerbslüsterne, ruhelóse, allzureiche oder allzuarme und in jedem Fall unglückselige, weil von den Quellen des Lebens abgeschnittene Mensch, — und daß der Hauptpunkt ihres Strebens der Wille ist, in neuen Wirtschaftsformen oder in erneuerten alten einen neuen Menschen groß werden zu lassen. Insofern weisen alle Gedankengänge des Jahrhunderts, die sich überhaupt aus der Zeitwirklichkeit und ihrer bloßen Hinnahme und Rechtfertigung lösen, auf dasjenige Problem hin, das in den zuletzt betrachteten Denkern mit Bewußtsein erfaßt wird und das nun, als ein dringendes Anliegen unseres sittlichen Bewußtseins und als eine Grundfrage unserer Ethik aus dem 19. ins 20. Jahrhundert hinüberreicht: die Überwindung des kapitalistischen Menschen.

Auch dies ist den beiden Lösungen gemein, daß sie von dem großen Verlangen nach einer einheitlichen, anschaulichen, bindungsreichen Gesamtkultur erfüllt sind und die Überwindung des kapitalistischen Menschen nicht für möglich halten, es sei denn in einem lebenskräftigen geistigen Zusammenhang von der Art derjenigen Epochen, denen wir eine große Kultur zusprechen. Das geist- und lieblose System unserer Zivilisation — das ist die richtige Erkenntnis, die zugrunde liegt — kann nicht durch reine Entschlüsse umgeworfen und ohne Veränderung seiner äußeren Formen einfach durch den guten Willen mit einem neuen Sinn erfüllt werden. Aufbau einer stark gefügten geistigen Einheit, die die Einzelnen ganz ergreife und umfasse, ist nötig. Nur eine neue Religion, die die tieferen Kräfte des Menschen aus ihrer Verhärtung löst und sie über die kleinen Partei- und Klasseninteressen hinweg zu produktivem Wollen zusammenfaßt, ein System sittlicher Ideale, das mit der unmittelbaren Kraft von Selbstverständlichkeiten wirkt, kurz die Wiedergewinnung oder Erweckung gemeinsamer, gesicherter, unter sich und mit dem Zentrum unseres Lebens zusammenhängender Konstanten des Wollens und des Glaubens wird fähig sein, uns aus der individualistischen

Zersplitterung und dem raffinierten Materialismus des 19. Jahrhunderts zu einer Kultur zu führen.

Nun aber erweisen sich beide Lösungen gegenüber der Frage, ob und wie eine solche sittlich-religiös gebundene Kultur in der spezifischen Lage der Gegenwart möglich sei, als völlig unkritisch. Von der Dringlichkeit ihrer Aufgabe überzeugt, suchen sie, ohne jede Klarheit über ihre psychologischen Bedingungen, die Lösung wo immer sie sich zu bieten scheint. Der sozialistische Utopismus konstruiert aus einem rationalistischen Begriff des Menschen ein dementsprechend dürftiges Kulturideal, unterschlägt nicht nur die Frage nach dem Entwicklungsweg, der von der Gegenwart zu ihm führen soll, sondern bleibt auch ohne Gefühl für den lebendigen Menschen und die Widersprüche seines Herzens, für die lebendige Kultur und das Gesetz ihrer Form. Die romantische Lösung sucht nicht nur (was berechtigt wäre) den Typus der starken Kultur in den Epochen, in denen sie ihn verwirklicht glaubt, auf, sondern verpflanzt das dort Gefundene in den Boden der Gegenwart: wiederum ohne Gefühl für die Gesetzmäßigkeiten, nach denen kulturelle Strukturen wachsen, leben und sich verwandeln. Das sonderbare, aus Kultursehnsucht, Organisationstrieb und banausischer Aufklärung geborene Zwitterding einer Hierarchie der positivistischen Wissenschaft, in dem Comtes Philosophie endet, diese Menschheitskultur, in der fast alle positiven Züge glatte Übertragungen der mittelalterlich-kirchlichen Kultur auf das 19. Jahrhundert sind, wird immer der Prototyp dieser Lösungen sein.

Andererseits freilich wird sich unser Denken, nachdem es einmal das Problem unserer Kultur mit Bewußtsein ergriffen hat, nie ganz mit der Antwort derer begnügen können, die da sagen: jener sittlich-religiöse Schwerpunkt, der die Kraft und Einheit einer wirklichen Kultur ausmache, sei eben da oder er sei nicht da, er wachse oder wachse nicht, und wenn eine Zeit ihn nicht habe, so könne er ihr auch durch Denken nicht gegeben werden. So ernsthaft und tief der Kulturbegriff ist, der einer solchen abwartenden Haltung zugrunde liegt: Fragen von der Dringlichkeit derjenigen, die durch die seelisch-sittlichen Wirkungen der kapitalistischen Wirtschaftsform aufgegeben werden, werden doch immer wieder zu aktiven und bewußten Versuchen einer Lösung, auch theoretischer Art, hindrängen. Über die bloß historische Erkenntnis derjenigen Epochen, in denen die Einordnung

des Wirtschaftslebens in ein Gesamtsystem der Kultur als gelungen erscheint, strebt zu diesem Zweck das wissenschaftliche Denken notwendig hinaus zur Untersuchung der Gesetzmäßigkeiten, nach denen überhaupt die verschiedenen Zwecksysteme der Kultur zusammenhangen, nach denen sich kulturelle Spannungen und Krisen lösen, nach denen insonderheit eine entwickelte Kultur mit ihrem notwendig komplizierten Aufbau zu einer übergreifenden geistigen Einheit zu gelangen fähig ist. Eine umfassende Entwicklungstheorie des menschlichen Geistes, eine Gesetzeswissenschaft vom genetischen Zusammenhang der kulturellen Gebilde, das ist das logische Ideal, auf das sich von hier aus der Ausblick eröffnet. Was das »natürliche System der Geisteswissenschaften« im 18. Jahrhundert versucht und im wesentlichen wegen der individualistisch-rationalistischen Irrtümer, die es in seine Fundamente einbaute, verfehlt hat, das muß auf neuem Grund noch einmal unternommen werden. Die Sozialpsychologie, die über Wundt hinaus zur Deutung kultureller Gesamtstrukturen und Gesamtentwicklungen fortschreitet, und die Einzelwissenschaften von der Kultur, die nach Überwindung ihrer historistischen Periode gesetzeswissenschaftliche Fragestellungen energisch in Angriff nehmen, werden zu diesem Erkenntniswerk zusammenarbeiten müssen. Und auch jener höchste Anspruch, in den damals der wissenschaftliche Wille einmündete: auf Grund der Erkenntnis die gesellschaftliche Wirklichkeit mitzugestalten, wird aufs neue erhoben werden dürfen. Dazu werden freilich die Wissenschaften von den Gesetzmäßigkeiten der Kultur mit andersartigen, nämlich wertphilosophischen Gedankengängen gekreuzt werden müssen. Eine Ethik, die, wollen wir nicht in romantische und utopische Träume zurücksinken, auf dem breiten Grunde der Kulturwissenschaften entwickelt werden muß, wird sich an die Fragen zu wagen haben: was Arbeit, Beruf, Zivilisation, Kultur im Ganzen des Lebens wertmäßig bedeute.

Es ist nämlich nicht notwendig so, daß philosophische Ideen als Eulen der Minerva erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnen. Sie können auch einem Zeitalter Bewußtsein seiner gegenwärtigen und zukünftigen Aufgabe sein, wenn es auf Trümmern eine Welt zu bauen äußerlich und innerlich gezwungen ist.

Anmerkungen.

I. Kapitel.

1) Diltheys Abhandlungen über die Geistesgeschichte des 15., 16. und 17. Jahrhunderts, die im 2. Bd. seiner Werke gesammelt vorliegen, haben die Entstehung des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften zu ihrem einheitlichen Thema. Die Aufsätze »Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt« (Deutsche Rundschau 1906) sind zur Ergänzung heranzuziehen.

2) Im 20. und 21. Bande des Archivs für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik.

3) Siehe W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben; ferner: Der Bourgeois, S. 337 ff. und Der moderne Kapitalismus I, S. 896 ff.

4) Siehe W. Sombart, Der Bourgeois, an allen Stellen, wo von Alberti die Rede ist.

5) Siehe W. Sombart, Der Bourgeois, S. 390 ff., Der moderne Kapitalismus I, S. 877 ff.

6) Siehe Max Weber, Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol. XXI, S. 13 ff. und Sombart, Der Bourgeois, S. 152 ff.

7) Hegel, Rechtsphilosophie, § 189. »Dies Ineinandergehen (sc. der einzelnen Willen zu gesetzmäßigen Zusammenhängen), an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür der Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können.«

8) W. Petty, der 1662—1687 schrieb, ist, obwohl noch in merkantilistischem Geist befangen, einer der Ahnherren der klassischen Wirtschaftstheorie und wird seit Roschers »Geschichte der älteren englischen Volkswirtschaftslehre« als solcher gewürdigt. Von dem »großen Triumvirat« (Roscher) der Petty, Locke und North geht eine unmittelbare Kontinuität über Hume, Tucker und Steuart auf Smith, Malthus und Ricardo.

9) Die Geschichte dieser Formel (eine höchst bewegte Geschichte, die noch keineswegs zu Ende ist, sondern gerade heutigentags durch die Antithese Planwirtschaft gegen freie Wirtschaft in ein neues Stadium getreten ist) ist von A. Oncken geschrieben worden: »Die Maxime laissez faire et laissez passer, ihr Ursprung und ihr Werden«, 1886.

10) Siehe Roscher, Gesch. d. Nationalökonom. in Deutschl., S. 481.

11) Brief an den Markgrafen Karl Friedrich von Baden 31. 3. 1770. Karl Friedrich v. Baden war der entschiedenste Anhänger, den sich das physiokratische System in Deutschland gewonnen hat.

12) So W. Hasbach, in dessen beiden Büchern: »Die philosophischen Grundlagen der von Fr. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie«, 1890 und »Untersuchungen über A. Smith und die Entwicklung der politischen Ökonomie« 1891 die philosophisch-psychologischen Grundlagen der neuen Wirtschaftswissenschaft meisterhaft aufgewiesen werden.

13) »Nicht die sanfte Gewalt der Menschlichkeit, nicht der schwache Funke von Wohlwollen, welchen die Natur im menschlichen Herzen entfacht hat, läßt uns die stärksten Impulse der Selbstliebe überwinden; eine stärkere Macht . . . betätigt sich bei solchen Gelegenheiten: Vernunft, Grundsatz, Gewissen, der Zuschauer in unserer Brust« (Theory of moral sentiments[6] I, 337).

14) Siehe Hasbach, »Philosophische Grundlagen« S. 153.

15) Siehe z. B. Hasbach, »Philosophische Grundlagen«, S. 132.

16) Die Stelle lautet: »Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die Teilung der Arbeiten hervorbringt. Dies Arbeiten des einzelnen wird durch die Teilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in der abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produkte größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehungen der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit«.

17) Eine ausführliche Schilderung des »klugen Mannes« findet sich bei Adam Smith im 6. Kapitel der »Theory of Moral sentiment[6]«. Viel epikureische Lebensweisheit, doch aus dem Antik-Philosophischen ins Modern-Geschäftliche übersetzt.

18) Die »Aufnahme von Adam Smith in Deutschland« ist in Roschers, »Gesch. d. Nat.-Ök. in Deutschl.« ausführlich geschildert S. 593 ff.

19) Kraus' Werke sind nach seinem Tode in 11 Bänden herausgegeben worden. Die »Vermischten Schriften«, lebendiger und origineller als das staatswirtschaftliche Hauptwerk, enthalten eine Reihe praktischer Gutachten, über Freiheit des Getreidehandels, Monopole und andere volkswirtschaftliche Tagesfragen.

20) Siehe Fr. Stahl, »Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung«, Bd. II, 2, S. 60.

21) Das nationalökonomische Werk des Adam Smith enthält, wie Herkner sagt (Arbeiterfrage S. 533) ein ganzes System sozial-reformatorischer Gedanken. Es ist Smith vollkommen klar, daß im Abschluß des Arbeitsvertrages die beiden Parteien keineswegs gleich sind, und er fordert energisch eine Reform der Rechtsordnung, die die natürliche Schwäche der Arbeiter nach Möglichkeit ausgleicht. »Wir haben keine Parlamentsakte gegen Vereinigungen, die das Herabdrücken des Arbeitslohnes bezwecken, aber viele gegen diejenigen, die die Erhöhung des Lohnes anstreben. Ferner können die Arbeitgeber solche Streitigkeiten viel länger aushalten . . .« (Wealth of nation, deutsche Übers. von Löwenthal I, 70). »Immer wenn das Gesetz die Mißhelligkeiten zwischen Brotherren und Arbeitern auszugleichen versucht, sind die Brotherren seine Ratgeber« (Wealth of nation I, 154). Ferner weist Smith an vielen Stellen die günstigen Folgen hoher Löhne nach, kämpft gegen das Trucksystem, verteidigt gesetzliche Maßnahmen gegen drohende Monopole und redet staatlichen Eingriffen in die natürliche Freiheit, wo sie nötig sind, das Wort (Wealth of nation I, 335). Gegen die moralischen Schäden der Arbeitsteilung, die er mit großer Klarheit übersieht, (II, 292 ff.) rät er als Hilfsmittel die allgemeine Volksschule und die Pflege des kriegerischen Geistes an.

II. Kapitel.

1) Siehe z. B. WW. ed Seyffarth XI, 85 ff. Die beiden Gedankenmassen: daß der Staat »bloßer Rechtsstaat« sei, auf geschichtlichem Zwang gegründet und zur Sicherung gegen Übergriffe der Selbstsucht berufen, und daß er sich andererseits progressiv nach dem Grade der allgemeinen Völkerkultur mit dem Geist der Sittlichkeit erfüllen und zum »sittlichen Organismus« entwickeln werde, sind bei Pestalozzi ineinandergeschichtet. Ähnlich wie bei Fichte ist in den späteren Schriften ein entschiedenes Überwiegen des zweiten Gedankens, also eine Zurückdrängung des rationalistischen Naturrechts zu beobachten.

2) Fichte, »Grundzüge des gegenwärt. Zeitalters«, 2. u. 3. Vorles.

3) Pestalozzi VI, 296 und VII, 457 und an vielen anderen Stellen. Pestalozzi ist in der Schilderung dieses zivilisierten Naturzustandes, in dem der Kampf der selbstsüchtigen Individuen durchaus nicht erloschen ist, sondern sich nur in raffinierteren Formen äußert, ebenso erfinderisch wie Fichte.

4) 3. Brief über die ästhetische Erziehung.

5) Erste Rede an die deutsche Nation.

6) 6. Brief über die ästhetische Erziehung.

7) In der »Denkschrift über Preußens ständische Verfassung« vom 4. Februar 1819, abgedr. in den Werken ed. Gebhardt Bd. XII, S. 225. Die Reife der Staatsweisheit, die in Humboldts späteren politischen Schriften lebt, erhebt ihn hoch über die Alltagsphilosophie der liberalen Reformer und gemahnt in vielem an den Frh. v. Stein. Beide erkennen, daß der Ständestaat unwiederherstellbar überwunden ist und suchen nach neuen Synthesen zwischen den liberalen Forderungen und den sittlichen Werten der ständischen Ordnung.

8) 6. Brief über die ästhetische Erziehung.

9) Hegel, »Enzyklopädie« § 396 Zusatz, ferner »Rechtsphilosophie« § 207.

10) Siehe z. B. Pestalozzis Reden an sein Haus (Rede vom 12. Jan. 1818). Die natürliche Lust der Kinder, Hand anzulegen und die Werkzeuge der Erwachsenen zu benutzen, muß »bei einer soliden Bildung zum bürgerlichen Erwerbsstande als ein vorzügliches Bildungsmittel für diesen Stand anerkannt und benutzt werden«. Die »gymnastischen Vorübungen zur Industrie« sind für Pestalozzi die schönste Gelegenheit, die wünschenswerte Einwirkung der »Wohnstubenbildung« und der »Schulbildung« aufeinander zu erzielen. Für die Kinder der handarbeitenden Stände können sie, recht betrieben, die Rolle der ästhetischen Bildung übernehmen, da in ihnen die Grundkräfte aller Kunst, Augenmaß, Sicherheit der Hand, Phantasie und Schönheitssinn entwickelt werden.

11) Das Buch von A. Friedrichs, Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft 1913 bringt für diese idealistischen Züge im deutschen Smithianismus viele Belege aus Kraus, Hufeland, Jacob, Lotz, Rau und Herman; s. bes. S. 65—97.

12) Pestalozzi WW. XI, 347.

13) 10. und 11. Rede an die deutsche Nation. »Diese Bildung würde einen anderen, bis jetzt in der Regel dem blinden Ungefähr preisgegebenen Teil der Erziehung abgeben, den man die wirtschaftliche Erziehung nennen könnte, und der keineswegs aus der dürftigen und beschränkten Ansicht, über welche einige unter Benennung der Ökonomie spotten, sondern aus dem höheren sittlichen Standpunkt angesehen werden muß.«

14) Siehe bes. 3. und 9. Rede an die deutsche Nation.

15) 3. Rede an die deutsche Nation,

16) »Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen« im 3. Kapitel.

17) Siehe z. B. Lotz, »Über den Wert und die Stellung immaterieller Güter in der Staatswirtschaftslehre« (Neue Jahrb. d. Gesch., Staats- u. Cam.-Wiss. Bd. I), Rau, »Bemerkungen über die Volkswirtschaftslehre und ihr Verhältnis zur Sittenlehre« (Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. Bd. XXVI), Hermann, »Staatswirtschaftliche Untersuchungen« 1832.

18) In »Kunst und Altertum«.

19) Seine Aufsätze, eine Fundgrube volkswirtschaftlicher Einsichten und staatsmännischer Weisheit, dogmengeschichtlich im wesentlichen dem Merkantilismus zuzurechnen, doch eines von den Büchern, die aller Einordnung in das historische Schema spotten, sind zwischen 1746 und 1791 geschrieben. Seit 1774 sammelte Möser sie unter dem Titel »Patriotische Phantasien«.

20) Die unter dem Titel »Politisches Testament des Freiherrn von Stein« berühmt gewordene Denkschrift ist das Rundschreiben, das Stein bei seinem Ausscheiden aus dem preußischen Ministerium 1808 an die obersten Verwaltungsbeamten erließ.

21) Siehe die Denkschriften des Frh. v. Stein, hrsg. v. Pertz.

22) Siehe Gundolf, »Goethe«, S. 716 ff.

III. Kapitel.

1) Friedrich Schlegel in »Lucinde«.

2) Siehe Plenge, Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. XXXII, S. 24.

3) Der nachmals oft zitierte Ausdruck stammt von Savigny, »Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft« 1814. Hier wie in der ganzen historischen Schule der Rechtswissenschaft wird das Recht und sein stetiges Wachstum aus inneren, unbewußten Kräften mit Vorliebe mit der Entwicklung der Sprache verglichen.

4) In seinen »Aphorismen« (1822), abgedr. im 5. Bd. seiner pol. Schr.

5) Zu seiner Beurteilung siehe Meinecke, »Weltbürgertum und Nationalstaat«, S. 125 ff.

6) Adam Müllers Erstlingsschrift (1804) handelte über die »Lehre vom Gegensatz«; man kann sie wohl eine »Programmschrift der romantischen Weltanschauung« nennen (so Metzger in seinem Buch über »Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus« S. 260), — doch muß man dazu betonen, daß diese logische Grundlegung romantischen Denkens ihren Vorbildern, Fichte und Schelling an philosophischer Klarheit und Kraft weit nachsteht.

7) A. Müller, »Elemente der Staatskunst« (öffentl. Vorlesungen vor dem Prinzen Bernhard v. Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten) 1809, Bd. I, S. 51.

8) »Elemente der Staatskunst« I, 22.

9) Der historische Geist erfüllt alle staatswissenschaftlichen Schriften A. Müllers; als prinzipielle Stellen siehe »Elemente der Staatskunst« I, 36 u. 84, »Theorie der Staatshaushaltung« (Einleitung). Die Bemühungen, Nationalökonomie nach historischer Methode zu treiben, reichen ins 18. Jahrhundert zurück, zu Montesquieu, J. Möser und den Göttingern, deren Schüler A. Müller gewesen ist.

10) Siehe vor allem »Elemente der Staatskunst« I, 220 ff.

11) Nachdem Fichte 1798 den Staat ausführlich mit einem »organisierten Naturprodukt« verglichen hatte, machen Novalis (von dem der Ausdruck ‘Makroanthropos stammt und der den Staat ein »mystisches Individuum« nennt), Schelling und der junge Hegel den Begriff des Staates als eines »geistigen Organismus« zur allgemeinen Staatsauffassung. Von Anfang an tritt diese organische Staatstheorie im Gegensatz zur »mechanistischen« Lehre des Naturrechts auf. Für Schelling bezeichnen die Würzburger Vorlesungen von 1804 den Höhepunkt seiner Philosophie über den Staat.

12) »Elemente der Staatskunst« II, 207 u. 50.

13) Ebenda II, 288.

14) Ebenda III, 21.

15) Novalis, dessen Einfluß auf die übrigen Romantiker außerordentlich groß ist, hat, wie er als einer der ersten den organischen Staatsgedanken bis in die letzten Konsequenzen verfolgt hatte (siehe seine Fragmente ed. Minor bes. im II. Bande), so auch das romantische Idealbild vom deutschen Mittelalter inauguriert. Die angeführten Sätze stehen in dem Aufsatz: »Die Christenheit oder Europa«, jenem Aufsatz von 1799, der damals auf Goethes Rat nicht in das Athenäum aufgenommen wurde.

16) Diesen Gedanken führt A. Müller besonders in der Schrift: »Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlegung der gesamten Staatswissenschaft« 1809 aus.

17) Lob der lebendigen Gegensätzlichkeiten, des Kriegs, der Konkurrenz, bei Adam Müller, »Elemente der Staatskunst« I, 242, 246, 291 und an vielen anderen Stellen.

18) Zu dieser romantischen Überwindung des Dualismus Person/Sache siehe bes. »Elemente der Staatskunst« I, 221/230. Die Begriffsbildung, die bewußt an das germanische Recht des Mittelalters anknüpft, enthält viel Feines und Scharfsinniges, dient freilich im weiteren Verlaufe dem ausgesprochen reaktionären Zweck, gegen die Reformgesetze die Leibeigenschaft als sinnvoll zu erweisen.

19) Bezeichnenderweise werden mit Vorliebe alle möglichen sozialen Verhältnisse auf familienhafte zurückgeführt, namentlich wird das Geschlechtsverhältnis in alle hineingespiegelt.

20) »Elemente der Staatskunst« I, 236.

21) Novalis ed. Minor III, 175.

22) »Elemente der Staatskunst« II, 249.

23) Ebenda III, 46 und an anderen Stellen.

24) Ebenda III, 40.

25) Siehe hierüber die Ausführungen in dem Vortrag von Troeltsch, »Die Restaurationsepoche im Anfange des 19. Jahrhunderts« (Vorträge aus den Fortbildungskursen der baltischen lit. Gesellschaft im Jahre 1913), sowie das Werk von Meinicke.

26) Fr. Lenz, »Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik« 1912.

27) »Elemente der Staatskunst« III, 51.

28) Ebenda III, 56.

29) Ebenda III, 57.

30) Ebenda II, 217 ff.

31) Siehe Fr. Schlegels Rezensionen aus den Heidelberger Jahrbüchern, abgedr. im 143. Bd. der deutsch. Nationalliteratur, S. 415.

IV. Kapitel.

1) »Rechtsphilosophie« § 182 Zusatz.

2) Ebenda § 192 Zusatz. »Dadurch, daß ich mich nach den andern richten muß, kommt hier die Form der Allgemeinheit hinein . . . alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches«.

3) »Enzyklopädie« § 524.

4) »Rechtsphilosophie« § 198.

5) Ebenda § 196 Zusatz.

6) Auseinandersetzung Hegels mit der Vertragstheorie der Aufklärung an vielen Stellen, siehe z. B. »Rechtsphilosophie« § 258. Derselbe Paragraph enthält eine ausführliche und höchst interessante Auseinandersetzung mit einem Vertreter der romantischen Staatslehre, nämlich mit Haller, dessen »Restauration der Staatswissenschaften« die Grundgedanken romantischer Politik in naturalistischer Fassung zu einer unverblümten Theorie des Machtstaates fortentwickelte und zum staatsphilosophischen Glaubensbekenntnis des Kreises um Friedrich Wilhelm IV. wurde.

7) »Rechtsphilosophie« § 203—205.

8) Ebenda § 255. »An und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft: sie ist vielmehr die Versittlichung des einzeln stehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt«.

9) »Rechtsphilosophie« § 198.

10) Siehe hierzu J. Plenge, »Marx und Hegel« 1911 und »Realistische Randglossen zu einer Geschichte des deutschen Idealismus« (Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XXXII).

11) Diese Kontinuität bis auf Comte nachzuweisen, ist das Thema der Arbeit von Georg Misch, »Zur Entstehung des französischen Positivismus« (Arch. f. Gesch. d. Philosophie Bd. XIV).

12) Siehe Diltheys Aufsätze über das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Deutsche Rundschau 1906.

13) Die Werke von St. Simon sind von Olinde Rodrigues herausgegeben worden. Paris 1841.

14) Die Schriften, in denen die ökonomistische Geschichtstheorie St. Simons und sein Industrieenthusiasmus am klarsten zutage treten, sind: »Système industriel« 1821/22, »Catéchisme des Industriels« 1823/24. Übrigens wäre es, wie Plenge ausführt (Crédit mobilier S. 25), falsch, in St. Simon einen ganzen Marxismus hineinzulegen. Dergleichen ist bei ihm nur blitzartig angedeutet.

15) Dieser Gedanke: daß die wissenschaftliche Analyse der Gegenwart und ihrer Geschichte zur Erkenntnis der in der Entwicklung befindlichen Zukunftsorganisation der Gesellschaft führe, daß man Geschichte voraussagen und vorausschaffen könne, ist der tiefste und wirksamste Gedanke der St. Simonistischen Geschichtsphilosophie.

16) Motto des 1817 erschienenen Werkes »L'industrie«.

17) Siehe Nouveau Christanisme 1825.

18) Ebenda.

19) Siehe J. Plenges »Gründung und Geschichte des Crédit mobilier« 1903, S. 43 ff.

20) Aus Pereires »Chemin de fer«. Siehe Plenge, »Crédit mobilier« S. 125.

21) Als Beispiel siehe die Mevissen-Biographie von Hansen z. B. S. 60, 184, 337, 403, 606 usw. Die Mischung des Hegelschen mit dem St. Simonistischen Geist

und die Herausbildung eines idealistisch-industrialistischen Eklektizismus ist an Mevissen als einem typischen Vertreter des gebildeten und organisatorisch begabten rheinischen Unternehmertums sehr schön zu studieren.

V. Kapitel.

1) Villermés berühmtes Hauptwerk »Tableau de l'état physique et moral des ouvriers« erschien 1840.

2) Über die »sozialen Strömungen in der englischen Literatur des 19. Jahrhunderts« handelt M. Förster im Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts 1906.

3) Friedrich Engels, »Die Lage der arbeitenden Klassen in England« Einleitung. Diese Schrift ist in ihrer Mischung von eisiger Objektivität und glühendem revolutionärem Willen ein klassisches Dokument jener Zeiten der ersten ernsthaften Arbeiterbewegung.

4) Marx, »Das Elend der Philosophie« (Ausgabe der internationalen Bibliothek) S. XXX.

5) Lorenz Stein hat diese Kontrastierung von deutschem und französischem Geist, von idealistischer Philosophie des Denkens und materialistischer Philosophie der Triebe fein durchgeführt (»Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich«, 2. Aufl., S. 304).

6) Marx, »Elend der Philosophie«, S. XXVIII.

7) Thompson, Anhänger Owens und diesem nach Charakter und Gesinnung verwandt, veröffentlichte sein Hauptwerk: »An inquiry into the principles of the distribution of wealth most conductive to human happiness« 1824.

8) Über Owen, die interessanteste und liebenswürdigste Gestalt unter diesen Utopisten, siehe Helene Simon, »Robert Owen« 1905.

9) »Sie appellieren fortwährend an die ganze Gesellschaft ohne Unterschied, ja vorzugsweise an die herrschende Klasse. Man braucht ihr System ja nur zu verstehen, um es als den bestmöglichen Plan der bestmöglichen Gesellschaft anzuerkennen« (Charakteristik des utopischen Sozialismus im Kommunistischen Manifest).

10) Komm. Manifest.

11) Das Tauschbankprojekt, das den ganzen Inhalt von Proudhons positivem Zukunftsplan ausmacht, ist kein Kommunismus, wie Owens oder Fouriers Utopie, sondern steht durchaus auf individualistischer Basis. Über Proudhon siehe Diehl, »J. P. Proudhon«.

12) Siehe vor allem Owens Berichte über sein Wirken in New-Lanarck von 1812/13 (»A new view of society«) und seinen Kommissionsbericht von 1816. Die Reihe seiner Schriften und Ansprachen ist außerordentlich groß.

13) Sein »Voyage en Icarie«, eine konsequent-kommunistische Utopie, erschien 1839.

14) Der Rekurs auf eine allmähliche Erziehung bedeutet doch wenigstens einen Versuch, das Problem der moralischen Bedingungen der utopischen Wirtschaftsordnung in Angriff zu nehmen; freilich einen sehr schematischen mit sehr ungeklärten Voraussetzungen. Unter den Utopisten neigt besonders Owen dazu, als Schlechte wegerziehen und alles Gute anerziehen zu wollen.

15) Diese Sätze sind aus dem »Credo communiste« von Cabet von 1841, das unter dem französischen Proletariat sofort einen mächtigen Widerhall fand, und das Cabet selbst als die kürzeste und bestimmteste Formulierung seiner Ansichten bezeichnete.

16) Wiederum hat Lorenz Stein diese philosophiegeschichtliche Bedeutung Fouriers mit voller Klarheit erkannt (»Sozialismus und Kommunismus«, S. 305). »Es mangelte dem französischen philosophischen Leben ein Mann, der einmal von vornherein ein ganzes System auf das zu erbauen versuchte, was alle im allgemeinen zugrunde legten; es mußte der Gedanke gefaßt werden, in den Trieben selbst und in ihrem Verhältnis zueinander und zur Welt das Gesetz des Seins und des Tuns zu suchen . . . Und das ist es, wozu sich Fourier berufen glaubte: die wahre Bedeutung seiner Arbeiten kann nur von diesem Standpunkt aus gefunden werden«. Fouriers Hauptwerk, das seine ganze Metaphysik mit enthält, ist die »Théorie des quatre mouvements et des destinées générales« 1838.

17) Considérant ist der einzige bedeutende Anhänger des Fourierschen Systems. Das angeführte Bekenntnis steht in den »Trois discours prononcés à l'Hôtel de ville etc.« 1836.

VI. Kapitel.

1) Feuerbach, »Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curiculum vitae«. WW. II, 414.

2) Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus. WW. X, 117.

3) Fr. Engels, »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«, im 3. Abschn. Die kleine Schrift ist äußerst lesenswert, obwohl sie hahnebüchene Proben eines unklaren und dreisten Materialismus enthält. Die natürliche Klugheit des Verfassers ersetzt, soweit das möglich ist, seine philosophische Bildung und führt zu allerhand wichtigen Zusammenhängen.

4) Fr. Engels, »Ludwig Feuerbach«, 3. Abschn.

5) »Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist die Einheit des Menschen mit dem Menschen« (WW. II, 345). »Was mein Prinzip ist? Ego und alter ego, Egoismus und Kommunismus, denn beide sind so unzertrennlich als Kopf und Herz« (WW. II, 415).

6) Siehe Marx' Thesen über Feuerbach, abgedr. in der Engelschen Schrift über Feuerbach.

7) Diese Sätze aus Engels, »Feuerbach«.

8) Die »widerwärtige Belletristik und Liebesschwüligkeit, deren Typus Herr Karl Grün ist« (Engels), jener »wahre Sozialismus« (wie er sich nannte), der die Befreiung der Menschheit und die Lösung ihrer sozialen Probleme vermittels der Liebe zu bewerkstelligen unternahm, stellt den gründlich mißglückten, weil mit untauglichen Mitteln unternommenen Versuch dar, ein tiefes und berechtigtes Problem zu lösen: nämlich das Problem einer Ethik der sozialistischen Gesellschaftsbildung.

9) Siehe die systematische Einleitung zum »Kommunismus und Sozialismus«. Lorenz Stein wird durch seine Gedanken vom sozialen über die Klassengegensätze erhabenen Königtum einer der Väter des Staatssozialismus.

10) Würdigung dieser Zusammenhänge bei Plenge, »Marx und Hegel«, S. 65 ff.

11) Siehe zu dem allen Plenge, »Marx und Hegel« (die philosophisch wertvollste Entwicklungsgeschichte des Marxschen Denkens).

12) Siehe den Abschnitt über die Methode in der Einleitung zur 'Kritik der politischen Ökonomie' (Ausg. d. Internat. Bibl., S. XXXVI).

13) Discours sur le libre Echange Brüssel 1848.

14) Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (in den Deutsch-französischen Jahrbüchern von 1844).

15) Die besten Formulierungen des historischen Materialismus gelingen im kommunistischen Manifest und in den berühmten Sätzen in der Vorrede zur Kritik der politischen Ökonomie von 1859.

16) St. Simons in diese Richtung weisende Gedanken wurden bereits erwähnt. In der Abhandlung über die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft hat Engels den Einfluß des St. Simonistischen Gedankens, »daß die ökonomische Lage die Basis der politischen Einrichtungen ist«, aufs klarste anerkannt. Auf Le Chevalier, der der St. Simonistischen Richtung im weitesten Sinne angehört und bereits 1823 eine Art historischen Materialismus formuliert, hat A. von Wenkstern hingewiesen. Aber die Ahnenreihe des historischen Materialismus geht viel weiter zurück und weist die erlauchtesten Namen auf. G. B. Vicos Zurückführung der Mythen, Künste und Wissenschaften auf menschliche Bedürfnisse und Wirtschaftsformen, Herders Ideen über die physikalisch-geographische Bestimmtheit der Kultur, Montesquieus Erklärung der geistigen Charaktere aus Naturbedingungen und Kants Anthropologie antizipieren ihn nicht nur in gelegentlichen Einfällen, sondern indem sie den geographisch-historischen Materialismus zum bewußten Prinzip der Forschung erheben.

17) Vorwort zum »Kapital«.

18) Wichtige kritische Bemerkungen zu dieser Übertragung der Hegelschen Dialektik auf wesensfremde Gebiete bei Plenge, »Marx und Hegel«, S. 165.

19) Adler, »Marx als Denker« 1908; ein philosophisch sehr hochstehender Versuch, Marx ideengeschichtlich zu begreifen.

20) Lorenz Stein, »Die industrielle Gesellschaft« 1855, S. 15 ff.

21) Kommunistisches Manifest.

VII. Kapitel.

1) Dunoyer, »La liberté de travail ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance« 1845; ein Werk, in dem der Nachweis geführt wird, daß sich in der freien Konkurrenz alle sozialen Probleme von selbst lösen.

2) Diese Formeln sind aus Bastiats »Harmonies économiques« 1850. Dieses Werk, das mit höchst schwungvollen Worten der »französischen Jugend« gewidmet wurde und die Wahrheit »Tous les intérêts légitimes sont harmoniques« in alle Winde verkünden möchte, stellt den Höhepunkt des optimistischen Liberalismus dar. Über Bastiat siehe H. Leesen, »Frédéric Bastiat, sein Leben, seine freihändlerischen Bestrebungen und seine sozialökonomischen Anschauungen« 1904 und G. de Nouvion, »Frédéric Bastiat, sa vie, ses oeuvres, ses doctrines« 1905.

3) Siehe vor allem Bastiat, »Harmonies économiques« Cap. VII und XIV.

4) Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft und Kulturgeschichte 1864, S. 192 ff. Über Prince-Smith und sein Wirken in Deutschland siehe J. Becker, »Das deutsche Manchestertum« 1907.

5) Vierteljahrsschrift für Volkswirtschaft und Kulturgeschichte 1869, S. 107.

6) Ein Wort Richard Cobdens.

7) Entstehung der Arten, ed. Carus, S. 84.

8) Siehe Franz Eulenburg, »Gesellschaft und Natur« (Arch. f. Sozialwiss. u. Sozialpol. Bd. XXI).

9) »Harmonies économiques« Cap. XXI.

10) »La Liberté de travail« S. 409.

11) I, 201.

12) »Harmonies économiques« Cap. V.

13) An Outline of political economy 1836. In seinem Streben, die reine Ökonomie zu einer Wissenschaft zu machen »so exakt wie Euklids Geometrie«, und in seiner Ablehnung aller sozialen Reformen ein typischer Vertreter des konsequenten Klassizismus.

14) Prince-Smith in der Vierteljahrsschrift f. Volkswirtschaft und Kulturgeschichte 1864, S. 275.

15) S. Sänger, »John Stuart Mill«, S. 145.

16) Als besonders charakteristisch empfinde ich die Figuren des J. Parish (siehe Ehrenberg, »Große Vermögen« Bd. II) und J. Strousberg (»Sein Leben von ihm selbst erzählt«).

17) J. St. Mill, »Utilitarianism«.

18) J. St. Mill, »Principles of political economy with some of their applications to social philosophy« 1848, 4. Buch, 6. Kap., § 2. Das Werk, das die geistig bedeutendste Zusammenfassung der klassischen Wirtschaftslehre darstellt, ist auch auf die deutsche Wissenschaft von großem Einfluß gewesen.

19) Principles of pol. economy II. Buch.

20) Ebenda. II. Buch, Kap. I, § 3, S. 164 der deutschen Ausgabe.

21) Ebenda. II. Buch, Kap. I, § 1, S. 157 der deutschen Ausgabe.

VIII. Kapitel.

1) Misch, Der internationale Zusammenhang in den philosophischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, im 6. Bande des Logos.

2) Gegen Mohls Trennung der »Gesellschaftslehre« von der Lehre vom Staat hat der junge Heinrich v. Treitschke in seiner Schrift »Die Gesellschaftswissenschaft« 1859 protestiert. Lorenz Stein hat in seinem »System der Staatswissenschaft« (2. Bd. »Die Gesellschaftslehre«) 1856 seinem Programm des Staatssozialismus eine breite soziologische Grundlage gegeben.

3) A. Widmann, »Die Gesetze der sozialen Bewegung« 1851.

4) Stahl, »Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung« Bd. II, 2, S. 51.

5) Steins Gesellschaftslehre hat in Gneists Werken über das englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht und in seinem »Rechtsstaat« (1872), sowie in dem bereits erwähnten Widmann Nachfolge gefunden.

6) Siehe z. B. den grundsätzlichen Aufsatz von Lazarus und Steinthal im I. Bande der Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwiss. 1860.

7) Siehe hierüber A. Friedrichs, Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft« 1913, S. 379 ff. Dieses Buch stellt sich das Thema, den bestimmenden Einfluß zu untersuchen, den die deutsche klassische Philosophie auf die Wirtschaftspolitik und Wirtschaftswissenschaft ausgeübt hat. Es weist insbesondere die Beziehungen zwischen Kant und den deutschen Reformern, zwischen Fichte und List, zwischen Schelling und Adam Müller, zwischen Hegel und der historischen Nationalökonomie auf. Leider leistet es nicht viel mehr als eine fleißige Materialsammlung.

8) Karl Knies, »Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt« 1883, S. 147.

9) Lilienfeld, »Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft« 1873/81.

10) Schäffle, »Bau und Leben des sozialen Körpers«, Einleitung zum I. Band.

11) Friedrich List, »Das nationale System der politischen Ökonomie« 1840. Das Werk ist ein Torso. Nur der erste Band ist vollendet. Das ist der Hauptgrund, warum List vielfach als ein bloßer Schutzzolltheoretiker angesehen worden ist.

12) »Nationales System der pol. Ökonomie«, 1. Ausg., S. 252.

13) Ebenda, S. 574. »Nur in dem Boden des allgemeinen Wohlstands wurzelt der Nationalgeist ... Nur aus der Einheit der materiellen Interessen erwächst die geistige und nur aus beiden die Nationalkraft«.

14) G. Schmoller, »Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaft« 1888.

15) Le Play, »Les ouvriers Européens« 1855, Monographien über Arbeiterfamilien. Le Plays Hauptwerk ist »La réforme sociale«.

16) Sismondi, »Nouveaux principes d'économie politique« 1819 und »Etudes sur l'économie politique« 1837.

17) Im Vorwort zu seinem »Grundriß zu Vorlesungen über Staatswirtschaft nach historischer Methode« 1843. Siehe auch die methodischen Ausführungen im »System der Volkswirtschaft« I. Bd., § 26 ff

18) Knies, »Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt«, S. 35.

19) G. Schmoller, »Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre« I. Bd., § 49.

20) Roscher, »Grundriß« (Einleitung).

21) Hildebrand, »Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft« 1848. Einleitung.

22) Kritische Gedanken zum Gesetzesbegriff z. B. bei Wagner, der zweifelt, ob man »für das Ganze des Wirtschaftslebens, für den gesamten sozialökonomischen Körper überhaupt von Entwicklungsgesetzen reden kann«. Siehe Grundlegung der politischen Ökonomie, I. Bd., § 87 ff.

23) Siehe Hildebrand über die gegenwärtige Aufgabe der Wissenschaft der Nationalökonomie (Jahrb. f. Nationalök. u. Statistik 1863, S. 145).

24) Die fünf Stufen sind nach List, Der »wilde Zustand«, der Zustand der Viehzucht, der Agrikultur-, der Agrikultur-Manufaktur- und der Agrikultur-Manufaktur-Handelszustand.

25) A. Wagner, »Grundlegung der politischen Ökonomie« Bd. I, § 67. »Unter den Motiven, welche das wirtschaftliche Tun bestimmen, kann an und für sich jedes den Ausgangspunkt der Deduktion bilden ... So ließe sich eine Theorie des Wirtschaftslebens nach egoistischen Motiven und nach dem Motiv des Pflichtgefühls, nach dem alleinigen Motiv des Eigenvorteils und nach altruistischen Motiven, nach dem Motiv des Ehrgefühls, der Arbeitsfreude ausbilden. Als das am allgemeinsten im Wirtschaftsleben verbreitete und am gleichmäßigsten wirkende Motiv ergibt die psychologische Prüfung und die äußere Beobachtung ... das Streben nach dem wirtschaftlichen Eigenvorteil, das üblicherweise sogenannte wirtschaftliche Selbstinteresse, den 'Eigennutz'«.

26) Hildebrand, »Die gegenwärtige Aufgabe der Wissenschaft der Nationalökonomie« Jahrb. f. Nat.-Ök. u. Stat. 1863.

27) Steinthal, »Ethik«, S. 219 u. 273.

28) Lotze, »Mikrokosmos« II, S. 426 ff.

29) Siehe z. B. W. Moede, »Die Experimentalpsychologie im Dienste des Wirtschaftslebens« 1919.

30) Zusammengestellt bei Friedrichs »Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft« S. 565 ff.

31) Roscher, »System der Volkswirtschaft« I. Bd., § 16; ebenso Hildebrand, »Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft«, S. 29.

32) Knies, »Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt«, S. 427.

33) Hildebrand, »Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft«, S. 275.

34) Jahrb. f. Nat.-Ök. u. Stat. 1863.

35) »Physiokratie und Anthropokratie« in den Briefen und sozialpolitischen Aufsätzen Bd. II.

36) Jahrb. f. Nat.-Ök. u. Stat. 1867, S. 447.

IX. Kapitel.

1) G. Simmel, »Philosophie des Geldes«, S. 521.

2) Hildebrand, »Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft und Kreditwirtschaft« (Jahrb. f. Nat.-Ök. u. Stat. 1864). »Nicht nur das Leben der einzelnen Völker, sondern auch die Wirtschaft der ganzen Menschheit nimmt einen gesetzlichen Verlauf zu immer höherer Vervollkommnung, und der Lessingsche Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts findet nicht nur auf die Religion . . . sondern auch auf das nationalökonomische Leben der Menschheit seine Anwendung«.

3) Hildebrand, »Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft« S. 228 ff.

4) Ebenda, S. 230.

5) »Nationales System der politischen Ökonomie« S. XVI Anm. und S. 284.

6) Steinthal, »Ethik«, S. 217.

7) Lotze, »Mikrokosmos« II, 422 und III, 328.

8) Das Wort stammt von Uhlhorn, zit. bei Herkner, »Arbeiterfrage«, S. 497.

9) Traub, »Ethik und Kapitalismus«. Siehe vor allem S. 76, 86, 92, 124, 182, 213.

10) W. Rathenau, »Zur Kritik der Zeit«, »Zur Mechanik des Geistes«, »Von kommenden Dingen«.

11) In der Vorbemerkung zu seinen »Nouveaux principes d'économie politique«.

12) Dieses berühmte Argument der Kurbel steht im II. Bande der »Nouveaux principes«.

13) »Études sur l'économie politique« Bd. I, S. 271 ff.

14) MacCulloch, »Principles of political economy« 1825, S. 134.

15) Die katholischen Theologen nehmen von Anfang an und bis heute zur kapitalistisch-technischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts eine ganz andere Stellung ein als die protestantischen. Als typische Beispiele siehe die »Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts« von Hertling (1884) und die Schrift von Kempel »Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben« 1901. Vgl. überdies Troeltsch, »Soziallehren der christlichen Kirchen«.

16) de Bonald und de Maistre vertreten am Anfang des Jahrhunderts, Villeneuve-Bargemont in den 30er Jahren in Frankreich die katholisch-feudale Reaktion.

17) Er war Bergingenieur und der Organisator der Weltausstellung von 1867.

18) Siehe Herkner, »Arbeiterfrage«, S. 463/64.

19) Marlo nennt seine Gesellschaftsordnung Föderalismus, hält am Privateigentum der Konsumtionsmittel fest, sozialisiert aber die Landwirtschaft und Teile der

Industrie und verstaatlicht den Handel zum größten Teil. Über ihn siehe Biermann, »Karl G. Winkelblech (Karl Marlo)« 1909.

20) Stahl, »Rechts- und Staatslehre« Bd. II, 2, S. 59.

X. Kapitel.

1) Vgl. Nietzsches Wort (in »Schopenhauer als Erzieher« WW. I, 462): »Der Glaube an eine metaphysische Bedeutung der Kultur wäre am Ende gar nicht so erschreckend«.

2) Jacob Burckhardt, »Briefe an einen Architekten« hrsg. v. H. Trog, S. 247, 257, 272.

3) »Weltgeschichtliche Betrachtungen«, S. 251.

4) Zu Burckhardts Anschauungen vom Staat siehe »Weltgeschichtliche Betrachtungen«, S. 27 ff.

5) Ebenda, S. 56 ff.

6) Richard Wagner, »Die Kunst und die Revolution« 1849 (Ges. Schriften Dichtungen III, 25).

7) WW. I, 424.

8) Wagner, WW. III, 31.

9) Hierzu siehe das ganze Kapitel: »Das Individuum und das Allgemeine« in den »Weltgesch. Betrachtungen«, das eine Fülle feiner Formulierungen zum Problem des großen Menschen enthält.

10) Nietzsches Werke I, 443.

11) In dem bereits erwähnten Aufsatz »Die Kunst und die Revolution« Werke III, 34.

12) Die sozialpolitischen Schriften von Carlyle sind von Pfannkuche und Hensel 1895 übersetzt worden. Carlyles barocke und wiederholungsreiche Denkweise ist doch von großer Tiefe und sittlicher Kraft. Die zitierten Stellen sind aus dem sozialpolitischen Hauptwerk »Past and present«.

13) »Past and present«, S. 25.

14) Ebenda, S. 5/7.

15) Ebenda, S. 28.

16) Ebenda, S. 189, 235.

17) Ebenda, S. 203.

18) J. Ruskin, »Fors clavigera« letter 85.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

A 000 038 894 2